ISSN 1028-5091

Народознавчі зошити

2

2015





НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ • ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА НАН УКРАЇНИ

НАРОДОЗНАВЧІ ЗОШИТИ

2 (122) • 2015

БЕРЕЗЕНЬ—КВІТЕНЬ

THE ETHNOLOGY NOTEBOOKS

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ • ЗАСНОВАНИЙ У СІЧНІ 1995 р. • ВИХОДИТЬ 6 РАЗІВ НА РІК • ЛЬВІВ

Журнал «Народознавчі Зошити» є у переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт з історії (Наказ МОН України від 04.07.2014 р. № 793);
з філології (фольклористика) (Наказ МОН України від 29.12.2014 р. № 1528);
з мистецтвознавства (Наказ МОН України від 06.03.2015 р. № 261)

Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту народознавства НАН України

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
№ 15191-3763 ПР. Серія КВ ISSN 1028-5091

Адреса редакції: 79000, м. Львів-центр, проспект Свободи, 15
Сайт: nz.ethnology.lviv.ua; e-mail: ethnolog@gmail.com

ЗМІСТ



Оксана КУЗЬМЕНКО

ФОЛЬКЛОРНИЙ КОНЦЕПТ «МОЛИТВА» В УСНІЙ НАРОДНІЙ ТВОРЧОСТІ ПРО ВЕЛИКУ ВІЙНУ: УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД

Автор розглядає фольклорний концепт «молитва» як елемент фольклорно-мовної картини світу українців, що відображена у ліро-епічних та епічних творах, які стосуються теми Першої світової війни. До розгляду залучені уснословесні тексти різних жанрів (оповідання-спогади, перекази, пісні-хроніки). Висвітлено форми і засоби реалізації концепту (як мотив, формула, імпліцитний образ).

Ключові слова: Перша світова війна, фольклорний концепт «молитва», образ, мотив, сюжет, релігійність, ментальність.

Християнські молитви, особливо «Отче наш», є важливим творчим елементом у житті релігійної людини, у комплексі християнських богослужінь та народній обрядовості [18]. Їх сакральне, символічне, прагматичне, когнітивне значення поглиблюються тоді, коли індивід чи колектив опиняються у кризових ситуаціях, серед яких найбільш виразною суспільною формою є війна. Чимало документів, спеціальних досліджень, публікацій, у тому числі таких як «Требник» Митрополита Петра Могили, що став видатною пам'яткою національно-визвольної війни козацької доби [8], свідчать про давність акту християнської молитви під час війни та покаянь задля її відвернення. Загалом відправлення загальних молебнів за військо і народ у час нашестя чужинців, індивідуальних та колективних звернень до Богородиці-заступниці має тривалу і міцну традицію, що виразно оприявнилося в Україні у першій половині 2014 р. під час Майданівського спротиву. Упродовж цілого року проходили «молитовні штурми», поширювалися анонімні інформаційні листівки, в яких йшлося про роль і силу молитви у процесі зміни перебігу кризових моментів історії XX ст., що загалом сприяло творенню нових молитов за Україну, таких як «*Молитва-подяка української душі*», «*Спеціальна молитва в дні напруженої обстановки в країні*». Молитовна активність не спадає і далі, про що засвідчила багатотисячна хода вірних до Нерукотворного Образу Господа нашого Ісуса Христа, що був виставлений в Архикатедральному Соборі св. Юра у Львові упродовж 30 січня — 15 лютого 2015 р. для поклоніння тими, які мали б «стати ангелами-охоронцями, які вдень і ніч моляться за українське військо». Ця думка була проголошена Главою УГКЦ Святославом, який окреслив неперехідне значення молитви у час воєнних конфліктів: «*Молімося за тих, хто постраждав і залишився без дому, за поранених і тих, хто в полоні, хто вмирає з голоду і холоду, бо їм не дано сьогодні тої ласки, яку сьогодні ми з вами маємо в цьому храмі. Закликаю всю нашу Церкву до неустанної молитви за Україну*!»[1].

Усі ці факти високої громадської релігійної практики, без сумніву, підтверджують Веберівську концепцію панівної історичної ролі християнської етики у формуванні сучасного світу, особливо у періоди «трагічної історії» [4], який ми, на жаль, переживаємо сьогодні. Вони аргументують *актуальність* нашої студії, *метою* якої є спроба виявити та розкри-

[1] До нерукотворного Образу Христа у Львові вишикувалися багатометрові черги [24].

ти семантико-структурний зміст та когнітивне навантаження концепту «молитва», що виявляється у творах, присвячених драматичним подіям Першої світової війни (1914—1918), які є об'єктом нашого дослідження. Предмет складає аналіз концепту «молитва», задіяного в українській фольклорно-мовній картині світу, що дає змогу висвітлити засоби відображення ментальних особливостей релігійного досвіду українців та їхніх моральних засад у загальнокультурній системі когнітивних знань.

Концепт «молитва» як елемент фольклорної мовної картини, формує концептуальне поле, що реалізує свій зміст на кількох структурних рівнях. Виходимо із лінгвістичної дефініції *концепту*, під яким розуміють «когнітивну одиницю, яка відображає цілісне знання (що не передбачає жорсткої структури) про цінності екстралінгвістичних явищ, які значимі для культури \ субкультури \ індивіда» [23, с. 91]. Будучи одиницею ментальних та психологічних ресурсів свідомості, концепт дає змогу виявляти різні виміри життєвого досвіду: мовний, естетичний, чуттєвий, релігійний тощо. Процес категоризації людського досвіду пов'язаний із дослідженням концептів людини, які «розглядаються як проекції феноменів національної культури крізь призму мови і одночасно як ментальні утворення, які мають вербальну репрезентацію в мовній картині епосу» [25, с. 98]. Наше завдання проаналізувати підвид загальномовного концепту, т. зв. «*фольклорний концепт*», під яким розуміють «ментальну структуру збереження і передачі традиційних культурних смислів» [26], що може відрізнятися від загальнокультурного концепту на образному та аксіологічному рівнях, і «має яскраво виражену оцінну полярність» [17, с. 180]. Фольклорний концепт входить в орбіту поняття «семантичний концепт». Зіставлення кількох семантичних концептів в розумі людини, навіть таких, які значною мірою не зіставлювані, веде, на думку дослідників, до утворення метафори, яка є не тільки семантико-синтаксичним вираженням мови, але й певним видом пізнавального процесу [14, с. 359].

В українській філософській науці вже сформувалася історіографія з проблематики ментальних рис українства. У цій царині маємо поважні праці класиків теології та філософії (Іларіон, Митрополит (І. Огієнко), В. Янів, О. Кульчицький, Д. Чижевський, І. Мірчук, Я. Ярема), народознавства (В. Гнатюк, М. Грушевський, К. Сосенко, О. Воропай, Г. Булашев, І. Нечуй-Левицький), а також сучасні монографії чи спеціальні підрозділи у дослідженнях українських учених-істориків, етнологів та фольклористів (А. Колодій, Л. Іваннікова, С. Росовецький, Н. Ярмоленко, Я. Гарасим, І. Гунчик, І. Кметь, В. Дяків), літературознавців (І. Дзюба, Є. Сверстюк, З. Гузар, Я. Мельник, Д. Єсипенко, В. Мартинюк), обширною є зарубіжна література щодо проблем народної релігійності в культурологічних та етнолінгвістичних аспектах (М. Бауман, М. Зовчак, С. Толстая, О. Панченко, О. Белова, Е. Левкиевская).

В українській церковно-обрядовій термінології «молитва» трактується як «усталена словесна формула, змістом якої є звернення до Господа Бога, Пресвятої Богородиці та святих із проханням чи подякою або прославлення священних осіб і подій» [19, с. 77]. Християнська молитва — це передусім особиста «розмова» з Богом, неперервний акт спілкування з ним. «Всяке занурення в існування, всяке передчуття таїнства перед лицем любові, краси і смерті тяжіє до молитви» [10, с. 179]. Мета молитви — підійти до Бога, і в діалозі з ним усвідомити його близькість. Суттєвою ознакою канонічної молитви є розуміння її істинності, де істинною є щира молитва, яка йде від серця. Тут важливим для правильного розуміння вияву релігійних переживань в народній творчості є чинник «кордоцентризму» українського національного характеру і світогляду. У духовному житті боротьби із злом саме вона забезпечує людині стремління до миру і гармонії з Богом. Безпосередній потяг серця «попереджає наш розум в пізнанні правди, зокрема в хвилини великих труднощів» [22, с. 143]. Серце є глибшою основою душевного життя і «основою релігійного свідомості людського роду» [22, с. 145].

У народній культурі слов'янських народів молитву розглядають за двома параметрами: 1) як текст-звертання; 2) як акт промовляння такого тексту. Обов'язковим елементом *народної молитви*, як і її книжних попередників *канонічних* чи *апокрифічних* молитов, є прохання, що звернені до вищих божественних сил (як правило, до Бога, Богородиці, Христа) [5, с. 276]. У бутті віруючої людини молитва визнається головною зброєю проти будь-якої небезпеки. Однак розуміння молитви тільки як оберегу від злих сил є відгомоном давнього язичницького культу і вірувань, що свідчить про стійкий релігійний дуалізм українців, який чи не найвиразніше відображений у

фольклорі. Народна молитва виконує роль потужного апотропеїчного засобу. Вона здавна супроводжувала людину в усіх її життєвих ситуаціях: чи в урочистих (у родинній та календарній обрядовості), чи у тих, які пов'язані з суспільними тривожними станами (епідемії, війни, рекрутство, голод), чи у повсякденній екзистенції (господарська діяльність, індивідуальні потреби). Християнська молитва є частиною семантичної структури багатьох текстів різних фольклорних жанрів. Вона є одним з ключових образів епічних творів, наприклад, в етіологічних легендах є серцевиною сюжетотворчого мотиву текстів, які відображають світопорядок і світотворення з функціями «випробування». У думах молитва відіграє роль важливого композиційного елементу сюжету. Наприклад, в «Марусі Богуславці» герої, які перебувають на межі життя і смерті, звертаються до Господа з гарячим проханням про визволення з турецької «тяжкої неволі»: «*у прозьбах щирих, у нещасних молитвах*» [21, с. 25].

В уснопоетичних творах, які відтворюють драми модерного часу початку ХХ ст., концепт «молитва» продовжує бути достатньо активним. Образ молитви часто фігурує в історичних ліро-епічних піснях, які виникали по свіжих слідах подій Першої світової війни [9, с. 96—101], зокрема в мотиві «рекрут просить про молитву». Він з'являється у сюжетах про мобілізацію, де типовою є лірична ситуація «прощання з родиною»:

Лишаю тя, моя жінко, на Бога святого,
Він ти діти погодує, має хліба много,
Ой ти, ***жінко і ви діти, ви моліть ся Богу****,*
Може мені Бог поможе вернути до дому.
А як я ся не поверну, ***моліть ся за душу****,*
Бо я тепер на Вкраїні умирати мушу [6, с. 72].

У пісні-хроніці «Ой працюєм вдома, нічого не чути», поранений молодий воїн з Легіону УСС, звертаючись до батьків, просить про молитву за душу:

А я стрілець молоденький умирати мушу,
Дайте, тату, і ви, мамо, офіру за душу*.*
Найміть за мня Службу Божу,
найміть парастаси —
Най вас болить за мнов серце, що дитина ваша
[20, с. 317].

У цьому простежуємо симбіоз традиційно фольклорного мотиву і новаторського вияву сакрального знання про жертву, що є актуалізацією давніх вірувань в чудодійну силу батьківської молитви («*Отца і матері молитва ізо дна моря душу винімає, / От гріхов сумертвенних откупляє*» [21, с. 63]). В особистій трагедії жертовної смерті українського воїна нового часу прочитується загально типова драматична колізія життя юних стрільців, чимало з яких виховувалися у родинах священиків, або ж зростали в селянській родині, де панував дух пошани до християнських обрядів. Це зумовило появу нового мотиву «герой просить про колективну молитву за долю січового стрілецтва», який має імперативну форму, що більше характерна для семантики замовлянь: «***Моліть Бога*** *за ті стрільці, українські люди*!». Таким чином, образ соборної молитви із семантичним навантаженням особливого торжества актуалізує релігійну практику проведення в середовищі війська церковних молебнів за воїнів, за народ, за гетьмана, за перемогу над ворогом, що утвердилася ще за козацької доби [8, с. 9].

Характерним сюжетно-структурним елементом, що вербалізує концепт молитви, є мотив «стрільці прохають Матір Божу про допомогу у збройному протистоянні з ворогом». У ліро-епічних піснях він репрезентований як безпосереднє звертання героя до Божої Матері. Традиційність апелятивної формули, що характерна для жанрів оказіонально-обрядового фольклору (народні молитви, замовляння), простежуємо у повторах. Завдяки структурній стабільності формула-прохання може варіювати суб'єктів дії. Наприклад, в одних текстах з молитвою задля перемоги над ворогом звертається січовий стрілець:

Так ***я буду Бога просив і Пречисту Мати****,*
А вона нам допоможе москаля прогнати.
— ***Мати Божа, допоможи*** *ворога побити,*
А нашому пану-царю дай, Боже, прожити
[20, с. 319];

— ***Допоможи****, милий* ***Боже****, та й ти,* ***Божа Мати****,*
Як гадаєм, щоб так було, щоб Росею взяти
[20, с. 321],

а в інших творах до Богородиці апелюють цивільні люди — українські селяни, які сильно потерпали від злочинів чужинців та окупантів («москалі», «рускі», «козаки»), часто опинялися у граничних ситуаціях психічного потрясіння, розпуки, загрози життю: «*Жінка, діти* ***Бога просять*** *і* ***Пречистой Мати****:* «***Допоможи, Мати Божа****, москаля прогнати*» [20, с. 319]. Концепт молитви об'єктивізується за допомогою дієслів у різних граматичних формах (переважно в наказовому способі «*допоможи*», чи в дійсному способі теперішнього чи майбутнього часу «*буду про-*

сив»). Такі тексти якнайкраще підтверджують далекоглядну думку про іманентно українське «сильне почуття Божої всеприсутності», що передається через «внутрішнє звернення до Бога, через таємні роздуми про Божу волю над собою, через сердечний потяг до усього духовного, невідомого» [11, с. 58].

У прозових творах, зокрема у переказах, які побутують в репертуарі сучасних респондентів, мотив «Божої Матері-заступниці» нерідко включений у супровідний коментар. Він може з'являтися у формі метаісторичної інформації в сюжетах про чудесне спасіння за допомогою молитви:

«*Були випадки (навіть вуйко, мамин брат, то він, видно, писав мамі, або якимсь чудом мама знала, що він казав), що десь там, в якімсь бою він молився молитву «**Помилуй мене, Боже». Таку молитву молив і каже, що вратував сє. Молитва їх спасала**. А ще **все просили Покрову, Матір Божу** (знаєте, Покрова є восени). То все казали: «Покрова — то є наша хоронителька: і січових стрільців, і козацтва, і всього». То все мама розказувала. І казали, що **вони дуже молилися**, бо якби не молилися... То взагалі не було такої думки, щоб не молитися. Но все треба було молитися*» [1, арк. 100].

На основі аналізу інших творів воєнного часу, які відображали самодіяльну народну творчість (як от «Пісня воєнна до Пречистої Діви Марії» жовніра-інваліда Павла Ґрони [2, арк. 24]) можна зробити висновок, що Божа Матір, хоч і найбільш популярна [16, с. 13], однак, не єдиний образ-покровитель. У ліро-епічних текстах про світову війну герої апелюють також до Бога, Божого Сина («Христе-Боже»), до сил святих. У цьому виявляється не тільки християнська культура пошанування святих, зокрема святого Миколая, який вважається захисником у далекій дорозі, але й процес включення елементів цієї культури в глибші пласти усної традиції, для системи якої типовим є образ помічника, що добре ілюструють тогочасні ліро-епічні пісні, в яких наявний мотив «молитва до святого Миколая за повернення з полону»:

*Ой Господи милостивий, **Святий Миколаю**,*
Допоможи Степанівні вернутись до краю»)
[20, с. 323],

*О просим тя і благаєм, **отце Николаю**,*
Поверни нашого тата із чужого краю
[3, арк. 30].

Особливість чуттєво-релігійного світогляду українців виявляємо також у тих фольклорних текстах, де функції Богоматері як помічниці у вирішальному бою переносяться на образ євангельського Христа («*Ісус Христос допоміг нам москаля побити*»; «*Допоможи, Христе-Боже, кінця ся діждати*»). У цьому вбачаємо стабільність фольклорно-героїчної традиції у способі змалювання оборонців рідного краю, адже ще від часів козацтва з іменем Господа в українського народу утверджувались святість християнської віри і сподівань на порятунок [7]. Коли вояк гинув, він також потребував відповідного словесного оберегу, *прощальної молитви* про спасіння душі, яка є обов'язковою процедурою церковного ритуалу проводу померлого, що в піснях репрезентується через інклюзивний образ. Елементи молитви можуть входити до монологічного мовлення, інколи з ознаками невласне прямої мови, як у стрілецьких гаївках: «*Наших стрільчиків героїв, / **Прийми, Боже**, в царство своє*» [20, с. 416]; «*І лежимо всі [в] темні [й] землі, і там спочиваєм,/ І **«на віки віком амінь» Бога величаєм***» [20, с. 319]. У прозових творах такий вид молитви може виступати мотивом-функцією, складати зміст головного композиційного фрагменту (див. аналіз переказу про видіння австрійського жовніра, який на Великдень молився на могилі січового стрільця [12, с. 291]).

В епічних творах про Першу світову війну, зокрема в оповіданнях-спогадах, в силу їх жанрових особливостей змальовано найбільш трагічні історії з тогочасної фронтової дійсності [13]. З різних ракурсів художньої документалістики відтворено узагальнені образи жертв війни, через які виразно проступає емоційно-чуттєвий характер української людини та її душі. Серед широкої палітри психологічних портретів виділяємо персонажі, семантичне ядро яких стосується відношення до релігії: *маловірний* кадет, *побожний* жовнір, *віруючий* січовий стрілець, *богохульний* мадяр. Дії і вчинки героїв прямо спрямовані на функцію «молитися». Вони зумовлені світоглядною домінантою — глибокою релігійністю українського народу, який «завжди берегтиме в собі релігійні основи доти, доки існуватиме сума головних ознак, що становлять його народність: це неминуче виходитиме із того поетичного настрою, яким відрізняється його духовний склад» [11, с. 59]. Очевидність цієї універсалії в українській вдачі підкріплюється характерними молитовними висловами, які супроводжують епізоди «межових ситуацій» у

фольклорних текстах, або ж мотивами хресного знамення, яке в умовах бойових дій заміняло ритуал молитви і є надалі найбільш практикованим та дієвим[2]. Наприклад, в оповіданні, записаному в 1917 р. від інфантериста піхотного полку, із сюжетом про жорстокого офіцера, який знущався над підлеглими жовнірами. У висловленому на його адрес проклятті (*«Бодай вас перша кулі не минула»*) бачимо конкретний вияв дуалістичної релігійної культури українців. Кульмінаційною картиною цього твору є епізод, в якому смертельно поранений офіцер просить рядових про порятунок, на що чує: *«Пане, то* ***видко Бог кару зіслав*** *— як ту ратувати. Пане, як грім хату спалит, то не вольно гасити, — так і ту. То против Бога»* [1, арк. 46]. Своєрідність християнської моральності вояка, його розуміння гріха та покари за вбивство, проявляється у відмові «полегшити» кончину ненависного офіцера: *«— А де ж так можна? —* ***Ми християни*** *кажемо єму. Викрикав, вийойкував, а далі вхопив свій багнет тай бух в свої груди! Ми до него, а він неживий.* ***Перехристилисмо*** *си тай пішли.* ***Бог покарав го****, — аякже*!» [1, арк. 46]. Водночас тут виражена ментальна риса — розвинуте почуття власної гідності пониженого селянина, який виховувався на засадах українського індивідуалізму, канонах громадського співжиття та релігійної аксіоми «Божої кари».

Узагальнюючі характеристики персонажів щодо їх релігійності часто даються у зачинах, як в оповіданні про кадета, якого від смерті рятувала стара полотняна сорочка «з сімдесятьлітного діда» і хрестик:

«Ми мали одного кадета, — ніби рахувати був свій чоловік, Русин. Десь з-під Калуша родом. Добрий був чоловічина / нема що й казати. Бувало частував нас тютюном. Не встидав сі / що був хлопським сином, тай приставав з фантерістими. Лише мав паскудну ваду: ***не молив сі ніколи****, тай* ***до сповіди не ходив*** *бігме, ніколи!»* [1, арк. 63].

Конфлікт сюжету цього оповідання полягає у зіткненні різних граней духовного світу героїв, де щира молитва та християнська атрибутика (*«вояки носили на грудьох образки, та хрестики»*) є іманентною частиною духовності українського жовніра. Саме під таким кутом зору оповідач визначає як головні, так і другорядні риси людської вдачі. Цей текст, який О. Бабій записав під час війни в с. Середнє (тепер Калуського р-ну Івано-Франківщини), цілком побудований на психології суб'єктивної оцінки оповідача-галичанина, інтровертивний тип якого засвідчують перевага предикативних образів на зразок: *«думаю я си»*, *«дивлю я си»*, *«пригадую си»*. Таке сповільнення, зовнішня відстороненість учасника й одночасно свідка драматичної події на фронті («пекло чисте»), підсилюють емоційний контраст між минулими насмішками і теперішнім страхом кадета, увиразнюють його вчинок. У найскладніший момент бою на італійському фронті, маловірний кадет падає на коліна та голосно просить у Бога порятунку. У самозаглибленні героя-оповідача не бачимо відмежованості від минулої критичної ситуації. Він проходить шлях внутрішніх змін у своєму духовному зростанні — від почуття помсти за гріховність (*«Думаю я си: «Чекай, най кулі засвищут, — будеш інакший!» Так си стало»* [1, арк. 63]) до християнського всепрощення і утвердження свого імперативу справедливості.

Аксіологічний підхід у ставленні рядових вояків до командирів чи селян-галичан до чужинців є типовими для поетики оповідань та переказів про «австрийську вóйну». Скажімо, у текстах із сюжетами зі стрілецької історії представлено портрет січового стрільця, де однією з типових рис образу є висока релігійна культура:

«[...] *Розказували (мама розказувала і з татом все говорили) і тоті чоловіки не раз нагадували, що* ***вони дуже були культурні і дуже побожні були****. І ще я пам'ятаю, що мама все розказувала, що вони, як рано вставали, як їм зробили підйом (знаєте, як вони мали вставати), то* ***вони все молили сє. Рано сє молили і ввечір молили сє*** [...]» [1, арк. 99].

Молитва-спасительниця була і залишається домінуючим символічним образом у канві фольклорних оповідань та переказів про Велику війну. Вона є серцевиною сюжетів про жовніра, який вийшов неушкодженим з наступального бою на «москалів», бо за нього у цей час молилися діти і жінка [1, арк. 47], про рятівний сон [1, арк. 48]. У фіналі останнього з переліку твору, що побудований на засадах традиційних народних повір'їв про мерців, з'являється мотив «жовнір молиться за душу жінки». Центральним динамічним образом є картина сновидіння героя. Сон не тільки рятує його

[2] «Виходили на танках і машинах. Хрестилися й молилися всю дорогу» — так описує вихід з Дебальцевого заступник командира батальйону «Київська Русь» Ігор Костенко (з інтерв'ю в журналі «Країна» (2015. — № 8 (261). — 26 лютого 2015. — С. 41)).

від фізичного виснаження і постійного нервового напруження, але й відіграє символічну функцію попередження, адже покійник, який сниться живим, передбачає неприємність або ж довге життя. Зміст сну, віщі знаки (поява гадюки) зумовлюють поведінку головного персонажа, який прислухається до поради покійної жінки («*Тікай, Михайло, звідси, бо загинеш, осиротиш діти». Збудив я сі, тай страх мене зняв. Тікати чи ні?*»). Завдяки їй жовнір (на відміну від свого товариша) оминає раптової трагічної смерті. Зауважимо, що сердечність як ментальна риса українців оперта передусім на засадах християнської моралі й заповіді «люби ближнього як самого себе». У тексті, де герой прагне врятувати від загибелі не тільки себе, але й фронтового побратима, проявляється символіка людинолюбства: «*Зірвав я сі тай буджу камрата: «Ходи — кажу — гет, бо ту щос не добре. Сусід ще злостить сі, що го буджу. Я знов — де там. Забрав я ґвер тай в ноги. Лише-м відбіг на 20 кроків — а ту ґранат таррах! Упав я, посипало сі каміння. Дивлю сі з мого товариша кавалкі лиш*». Екзистенційна травма від побаченого спонукає українського жовніра до Господньої молитви («*Перехрестив я сі тай* ***змовив «Отче наш»*** *за душу свої жінки, що спасла мене від смерти*» [1, арк. 13]), яку в усі часи вважалася найбільш досконалою формою звернення до Бога, де «сказано усе необхідне і яка підходить для усіх випадків життя» [15, с. 335]. Мотиви рятівної молитви, як і окремі пародійні твори «тюремних молитов» притаманні також поетиці усних народних творів, що стосуються подій пізніших воєнних конфліктів, зокрема польсько-української війни. Це питання потребує окремого дослідження, натомість з попереднього можна зробити такі висновки.

У фольклорних творах про Першу світову війну концепт «молитва» об'єктивізується через різні семантичні підвиди образу: *Господня, соборна, колективна, індивідуальна, батьківська, стрілецька, подячна, заупокійна*. Як суб'єкт мотивів, молитва виступає компонентом змістової структури фольклорних ліро-епічних та епічних творів, у деяких з яких наявні рудименти міфологічного мислення носіїв усної традиції, для якого типовим є міфологічні опозиції «добро / зло», «життя / смерть», «любов / ненависть», що стають основою буттєвих дихотомій. Вони відображають синтез трансцедентного та іманентного, християнського та язичницького знання, яке вербалізується у повторюваних апелятивних та паремійних формулах, у фразеологізмах, типових для мовлення героїв: «*Як тривога, то до Бога*», «*молимо си Богу, тай чекаєм що Бог дасть*», «*Боже, ратуй мене!*», «*Мати Божа!*», «*Най Бог не дасть такого!*». Вони є засобами вираження фольклорного концепту, відіграють роль оберегу в кризових ситуаціях війни, посилюють розуміння деструкції християнських моральних імперативів українців, головним з яких є заповідь «не убий».

Специфіка когнітивного значення аналізованого фольклорного концепту полягає у тому, що молитва стає основою до упорядкування, гармонізації та пізнання світу за критерієм «доброчинного», відтак є метафорою добра. У цьому проявляється головне історико-культурне значення молитви, яка залишається однією з провідних констант людської мови та національної концептосфери, бо, як глибоко висловився Папа Венедикт XVI, «молитва починається від Бога і веде нас до дороги людськості».

1. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 613. — 201 арк. (Кузьменко О. Народна проза про січових стрільців: науковий збірник).
2. Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. Максима Рильського НАН України ІМФЕ. — Ф. 28-3. — Од. зб. 236. — 33 арк. (Вірші, пісні (б/м), казка. Власна творчість та окремі записи народ. творчості із часів Першої світової війни (1914—1917)).
3. НАФ ІМФЕ. — Од. зб. 247. — 41 арк. (Оповідання, анекдоти, поетичні твори. Тематика історична (з часів Першої світової війни). Записав П. Шекерик-Доник на Станіславщині та ін. місцевостях. 1915—1918).
4. *Аббаньяно Н.* Историческая роль религии / Николо Аббаньяно // Мудрость философии. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. — С. 70—72.
5. *Белова О.В.* Молитва / О.В. Белова, Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под. ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. 3. — С. 276—280.
6. *Гнатюк В.* Війна і народна поезія / В. Гнатюк // Календарик для українських січових стрільців і жовнірів-українців на 1917 р. — Відень, 1916. — С. 68—84.
7. *Длінна Т.І.* Традиційне богорозуміння українського народу / Т.І. Длінна // Християнство в контексті історії і культури України : матеріали Першої міжнарод. наук. конф. — Київ, 1997. — С. 60—61.
8. *Іваннікова Л.* «Требник» Митрополита Петра Могили — видатна пам'ятка козацької доби / Людмила Іваннікова // Молитви в час війни / перекл. із цер-

ковнослов'ян., упоряд., передм., коментарі. — Київ, 2014. — С. 6—18. — (Серія: Памятки української православної богословської думки XVII ст., т. 3).
9. *Кирчів Р.* Двадцяте століття в українському фольклорі / Роман Кирчів. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2010. — 533 с.
10. *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / Оливье Клеман ; пер. с франц. — М. : Путь, 1994. — 383 с. (Центр по изучению религии).
11. *Костомаров Н.И.* Две русские народности / Н.И. Костомаров ; обработ. текста, ред. А.П. Ковалевой ; предисл. В.А. Дорошенко. — Киев ; Харьков : Майдан, 1991. — 72 с.
12. *Кузьменко О.* Епізод як структурна домінанта фольклорних наративів про Першу світову війну / Оксана Кузьменко // Народознавчі зошити. — Львів, 2012. — Ч. 2. — С. 286—293.
13. *Кузьменко О.* Психологія поведінки українців в народних оповіданнях про Першу світову війну (за польовими матеріалами з архіву В. Гнатюка) / Оксана Кузьменко // Studia methodologica: альманах. — Тернопіль : Редакційно-вид. відд. ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2008. — Вип. 25: Антропологія літератури: комунікація, мова, тілесність / уклад. Папуша І.В. — С. 233—236.
14. *Маккормак Э.* Когнитивная теория метафоры / Эрл Маккормак // Теория метафоры / под. ред. Н.Д. Арутюновой. — М. : Прогресс, 1990. — С. 358—386.
15. *Монтень М.* О молитвах / Мишель Монтень // Опыты. Избранные произведения : в 3-х т. — М. : Голос, 1992. — С. 335—344. — (Пер. с фр.).
16. *Музичка І.* Свята Богородиця — покровителька України / Іван Музичка // Народна творчість та етнографія. — 2000. — № 4. — С. 10—23.
17. *Мушкетик Л.Г.* Людина в народній казці Українських Карпат: на матеріалі оповідальної традиції українців та угорців / Леся Мушкетик. — Київ : Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України, 2010. — 320 с.
18. *Німчук В.* Український «Отче наш»: хрестоматія перекладів / Василь Німчук, Наталія Пуряєва. — Київ : Грані-Т, 2013. — 228 с.
19. *Пуряєва Н.* Словник церковно-обрядової термінології. — Львів : Свічадо, 2001. — 156 с.
20. Стрілецькі пісні / упоряд., запис, вступ. ст., комент. та додат. О.М. Кузьменко. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2005. — 639 с.
21. Українські народні думи : у 2-х т. / упоряд. та передм. К. Грушевської. — Київ : Держ. вид-во України, 1927. — Т. 1. — 175 с. + ССХХ с.
22. *Чижевський Д.* Філософські твори : у 4-х т. / Дмитро Чижевський ; під заг. ред. В. Лісового. — Київ : Смолоскип, 2005. — Т. 1. — XXXVIII + 402 с.
23. *Эмер Ю.А.* Фольклорный концепт: жанрово-дискурсивный аспект / Ю.А. Эмер // Вестник Томского государственного университета.— Томск, 2010. — № 1 (9). — С. 91—99. — (Сер. «Филология»).
24. [Електронний ресурс] // http://www.credo-ua.org/2015/02/129536.
25. *Керимбаев Е.А.* Когнитивные и лингвокультурологические аспекты исследования концептов эпического фольклора / Е.А. Керимбаев, Ж.С. Ергубекова // Успехи современного естествознания. Сер. Филологические науки. — 2012. — № 7. — С. 97—103. — Електронний ресурс. Режим доступу до статті: www.rae.ru/use/pdf/2012/7/19.pdf.
26. *Черноусова И.П.* Специфика концепта ПЕЧАЛЬ в фольклорно-языковой картине мира (на материале эпических жанров) / И.П. Черноусова // Филологические науки. — 2012. — Вып. Октябрь. — Електронний ресурс. Режим доступу до статті: http://research-journal.org/featured/languages/specifika-koncepta-pechal-v-folklorno-yazykovoj-kartine-mira-na-materiale-epicheskix-zhanrov.

Oksana Kuzmenko

ON FOLKLORE CONCEPT OF PRAYER IN PEOPLE'S ORAL CREATIONS AS FOR THE GREAT WAR: UKRAINIAN EXPERIENCE

The author has considered the folklore concept of PRAYER as element of Ukrainians' oral linguistic world-outlook reflected by means of WWI-related lyrical and epic works. Oral texts of various genres (memoir stories, tales, and songs-chronicles) have been under consideration. The above mentioned concept gained various forms and ways of realization (motive, formula, implicit image).

Keywords: WWI, PRAYER notion as folklore concept, image, motive, plot, religiousness, mentality.

Оксана Кузьменко

ФОЛЬКЛОРНЫЙ КОНЦЕПТ «МОЛИТВА» В УСТНОМ НАРОДНОМ ТВОРЧЕСТВЕ О ВЕЛИКОЙ ВОЙНЕ: УКРАИНСКИЙ ОПЫТ

В статье автор рассматривает фольклорный концепт «молитва» как элемент фольклорно-языковой картины мира украинцев, отраженный в лирико-эпических и эпических произведениях, касающихся темы Первой мировой войны. К анализу привлечены произведения устного народного творчества разных жанров (рассказы-воспоминания, предания, песни-хроники). Освещены формы и средства реализации концепта (как мотив, формула, имплицитный образ).

Ключевые слова: Первая мировая война, фольклорный концепт «молитва», образ, мотив, сюжет, религиозность, ментальность.



Наталія ПИЖ'ЯНОВА

ДІЯЛЬНІСТЬ ПОРФИРІЯ ДЕМУЦЬКОГО В КИЄВІ У 1917—1927 РОКАХ

Досліджується діяльність Порфирія Демуцького в Києві у 1917—1927 роках. Автором детально проаналізовано архівні джерела, що вказують на співпрацю з провідними хоровими колективами, а також музичними спілками того часу. Виокремлено географію розповсюдження фольклористичної спадщини Порфирія Демуцького, визначено його вплив на виконавський стиль окремих колективів.

Ключові слова: Порфирій Демуцький, фольклористичні матеріали, творча співпраця.

1920-ті рр. характеризуються поширенням аматорських музичних осередків у всіх регіонах України. У цей час народний гуртовий спів розпочинає активний шлях до професіоналізації, збільшується кількість стаціонарних непрофесійних хорових колективів у сільській місцевості та у великих містах. Важливим є те, що аматорські гурти функціонують не лише заради задоволення естетичних потреб, у їх діяльності вже прослідковується бажання досягти вищого мистецького рівня — удосконалюється техніка виконавства, ускладнюється репертуар, організовуються публічні виступи, а також гастрольна діяльність, налагоджується зв`язок з центральними музичними осередками.

Діяльність Порфирія Демуцького у Києві, розповсюдження фольклористичних матеріалів, а також співпраця з провідними митцями розпочалася після його переїзду з с. Охматова. Ось як він згадував цей період життя: «У 1917-му році я переїхав до Києва, де і почав приймати участь в хорових працях, то подаючи свої записи пісень, а то приймаючи на себе роботу студіювання своїх пісень з різними хорами» [2].

У 1919 р. був утворений Всеукраїнський музичний комітет відділу мистецтв при Народному комісаріаті освіти УРСР, до якого увійшли провідні діячі українського музичного мистецтва: П. Демуцький, Я. Степовий, М. Леонтович, К. Стеценко, Я. Яцинeвич [21, с. 28]. Серед основних завдань комітету були такі, як «всіляка підтримка розвитку самодіяльності в пролетарських масах, у справі нового музичного будівництва», «вироблення взірцевих репертуарів» (педагогічних, концертних), «розроблення нових планів програми в музичній освіті ... організація концертів, оперних спектаклів, публічних читань і лекцій з історії і теорії музики та оперного театру з метою наближення музичного мистецтва до народних мас і виховання естетичних смаків» [21, с. 29].

У цей час Порфирій Демуцький розпочав працювати з вже відомими музикантами: Я. Степовим, К. Стеценком, О. Кошицем, П. Козицьким, Я. Яциневичем, Г. Давидовським.

З 1919 р. у Києві працювала Державна українська драма, де було засновано Українську драматичну вокальну студію під орудою Якова Степового. Значна частина репертуару належала музичним творам вітчизняних композиторів, у тому числі і П. Демуцького [21, с. 30]. На жаль, студія проіснувала лише до 1921 р., її діяльність було перервано через передчасну смерть Я. Степового.

Духовна музика П. Демуцького прозвучала у виконанні українського хору УАПЦ (Андріївської церкви) 27 вересня 1919 р., а також 21—30 жовтня 1921 р. під час Всеукраїнського православного церковного собору. Під час дискусій Собору було виконано «Літургію» П. Демуцького, а також інших композиторів (П. Козицького, К. Стеценка, Я. Яциневича, Г. Давидовського). Серед інших, «Літургія» П. Демуцького відрізнялася найбільшою наближеністю до сільської церковної музики, спорідненістю з народними мелодіями. Цікавою, у даному контексті, є також праця П. Демуцького [25] на регентських курсах, організованих УАПЦ з 1921 по 1924 рік.

Твори, записані П. Демуцьким, прозвучали в учительській семінарії та Першій гімназії ім. Т.Г. Шевченка, у хорових гуртках, керівництво над якими здійснював К. Стеценко. Показовим є запрошення П. Демуцького [21, с. 38] К. Стеценком для проведення лекцій мистецького спрямування, де етнограф-аматор (на рівні з такими професіоналами як М. Леонтович та К. Квітка) мав можливість особисто здійснити дескрипцію народних пісень, особливостей їх стильового виконання. Свідчення творчої співпраці П. Демуцького з К. Стеценком знаходимо також у архівних джерелах [3], в яких зазначається, що П. Демуцький виступав почесним гостем на першому ювілеї у гімназії Т.Г. Шевченка.

Важливою подією стало заснування Української республіканської капели у 1919 р. за участі композитора К. Стеценка, яку згодом очолив О. Кошиць. Як відомо, капела презентувала українське народне хорове мистецтво за межами України: у Польщі, Німеччині, Австрії, Чехії, Франції, Бельгії, Іспанії, США, Канаді, Мексиці, Аргентині, на Кубі. У репертуарі капели, поряд з різними музичними творами українських композиторів, почесне місце займала музика П. Демуцького, яка, внаслідок гастрольної діяльності капели, стала відома світу. Саме повага до української народної пісні поєднує творчі погляди П. Демуцького та О. Кошиця. Власне О. Кошиць високо цінував духовну музику, канти і псальми, які записав П. Демуцький від лірників та старих дяків, оскільки і сам збирав [20] старовинні церковні мелодії на Черкащині. У постійному репертуарі [24] капели О. Кошиця був кант «Страшний суд».

Цікавим фактом є звернення інтернаціонального хору при спілці студентів-громадян УРСР у Чехословаччині (15.08.1925) до П. Демуцького з проханням надіслати власні твори [4]. Це є свідченням популярності П. Демуцького як композитора не лише в Україні, а й за кордоном.

Творча діяльність П. Демуцького була активною відразу після переїзду П. Демуцького до м. Києва. Диригент також співпрацював з низкою робітничих хорових колективів. В автобіографії П. Демуцький зазначав: «Студіював свої пісні з різними хорами, між іншим хор залізничників, хор студентів Київського Університету (потім ВІНО). З цими хорами я виступав і на концертах яко дириґент...Коли в Києві стали організовуватись робітничі хори, я став приймати в тій роботі діяльну участь. Ще в 1918 році по моїй ініціятиві і під моїм руководством при типографії Чоклова, заснувався хоровий гурток, де я виучував пісні і старався привити ідею масового співу... в 7 типографії я інспірував робочих до складання хору і на практиці показував можливість художнього співу хором робочих» [2].

Одним з найбільших культурних осередків України було музичне товариство імені Миколи Леонтовича (**далі МТЛ**), засноване у Києві 1 лютого 1921 року. Порфирій Демуцький виступив одним із засновників цієї організації. Зі спогадів П. Демуцького: «Коли заснувалося товариство ім. М. Леонтовича, то тут я приймав гарячу участь, подаючи етнографічний матеріал... З того часу пісні народного примітиву набрали в авдиторії надзвичайної пошани, і тепер залюбки слухаються ледве не на кожному концерті. Такий успіх моєї невпинної і невтомної роботи над примітивом дуже мене задовольняє і я з радістю кажу: я зробив все що міг» [2].

Основним функціональним завданням музичного товариства ім. М. Леонтовича було об`єднання музичних осередків України, створення філій у різних регіонах країни, поширення та популяризація української пісні.

Завдяки розвідкам О. Бугаєвої [12] було введено у науковий обіг архівні джерела музичного товариства ім. М. Леонтовича, що дає змогу встановити географію фольклористичної спадщини Порфирія Демуцького.

Музичні записи Порфирія Демуцького прозвучали у багатьох регіонах України. Завдяки всеохоплюючій діяльності МТЛ твори його етнографічного доробку були виконані наступними колективами: Прилуцьким об'єднаним хором профспілок ім. Паризької Комуни; хором Прилуцької 1-ї трудшколи [5]; селянським співочим гуртком Став'янського сільбуду під орудою Ва-

силя Сколотенка [6]; хором Білоцерківської філії МТЛ під керівництвом Леоніда Безпалого [7]; хором-гуртком при робклубі Черкаської державної цукроварні, хором 1-ї труд-школи імені В.І. Леніна під орудою А.Д. Лебединця і капелою «Плуг», що представляли філію Черкаського осередку МТЛ, хоргуртком при райсільбудинку смт. Голованівська, хором центрального робітничого клубу м. Зінов'ївськ (засновник і диригент ЦРК К. Островський) [8]; Гришинським хором імені М. Леонтовича, при Залізничному робітничому клубі в Донецькій філії МТЛ [5].

Цікавим є наявність музичних творів П. Демуцького у репертуарному листі «Дрогобицького Бояну» у 1920-х рр., що знайшло своє висвітлення у наукових розвідках Л. Бермес [13].

Етнографічна спадщина також була високо оцінена хором-студією імені К. Стеценка (заснована після смерті композитора та названа на його честь), якою керували Михайло Вериківський та Василь Верховинець (Костів). Показовим був один з концертів 1924 р., представлений як «етнографічна реконструкція народної пісні» «1-й відділ пісні Київщини в записах Порфирія Демуцького» [20]. Ця «етнографічна реконструкція» полягала у відтворенні унікальних характеристик «степового» співу. Пісенним матеріалом були записи П. Демуцького, зроблені у Черкаському регіоні. Згідно з науковими розвідками К. Квітки, В. Верховинець надавав П. Демуцькому повну свободу для творчості, не втручаючись у роботу етнографа. Саме тому П. Демуцький був присутній на репетиціях, готував хор до концерту, надаючи роз`яснення щодо традиційного виконання народних пісень. Аналіз результатів наукових розвідок, присвячених визначенню різних аспектів співпраці П. Демуцького та В. Верховинця [14; 15; 19], дає можливість зробити висновок, що співробітництво здійснювалося у контексті започаткованого П. Демуцьким експериментального відтворення народної пісні. Така співпраця суттєво вплинула на В. Верховинця, зокрема на діяльність співочого колективу «Жінхоранс». Серед експериментальних методів, якими користувався П. Демуцький, В. Верховинець запозичив наступні:

• чергування академічного співу з народним;

• розташування співаків по групам у різних місцях концертного залу;

• використанні «виводчиків» або декількох солістів, що робили заспів згідно зі звичаєвою традицією.

Необхідно зазначити, що твори П. Демуцького прозвучали у капелі «Думка» [1; 2] (вони й нині є у репертуарному листі хору), колективах «Рух», «Дух», а також у хорі перших Держмедкурсів під орудою Арефи Римського [9] та інших хорів Київщини [1; 9]. Аналіз архівних матеріалів та першоджерел вказує на творчу співпрацю етнографа з хоровими колективами с. Нової Греблі, с. Хижного, с. Красностівки, с. Крачківки, с. Янишівки (Черкаський регіон), майстерність яких він відзначає в автобіографії [2]. Це підтверджується також тим, що П. Демуцький здійснював свою етнографічну діяльність у зазначених селах.

Найбільш важливою з наукової точки зору є співпраця з капелою «Думка». Вперше на співпрацю Порфирія Демуцького та капели серед науковців звернув увагу Климентій Квітка.

Згідно з архівними джерелами [10] капела юридично вступила у МТЛ у 1924 р., проте, фактично, брала участь у житті товариства з моменту її створення К. Стеценком.

На нашу думку, саме співпраця з цією капелою сприяла утвердженню індивідуальних рис фольклору Черкаського регіону, забезпечила його вихід на якісно новий професійний рівень. У цілому, виконуючи пісні, які записав Порфирій Демуцький, «Думка» стала найбільшим репрезентантом «степової» фольклорної традиції в Україні та продовжила розпочатий етнографом шлях становлення народного примітиву до професіоналізації. К. Квітка зазначав: «У Києві має осідок робітничо-селянська капела УСРС, що звичайно називається «Думка». Вона має змогу працювати регулярно. Склад її співаків не такий постійний, як було б бажано, проте не ефемерний. Отже, П. Демуцький старався діяти через цю капелу, часто приходив до неї під час її внутрішніх студій, пропонував свої пісні і свої спроби інтерпретації, і ці пропозиції приймалися. Він також входив у безпосередній контакт з учасниками капели, не тільки передаючи їм те, що бажав пропагувати, але, — як і в Охматові, — також і від них беручи те, що його цікавило: в складі цієї капели завжди були співаки сільського походження. З ініціативи П. Демуцького в репертуарі цієї капели досі займають певне, хоч і не велике, місце пісні, що виконуються в необробленій народній формі багатоголосся. Вони звуться в практиці капели «примітивами», і, через афіші, до концертів така назва поширилася по Україні» [19, с. 85].

Творча діяльність капели «Думка» була однією з найбільш інтенсивних у ті часи. Аналізуючи роботу колективу за 1921—1927 рр., можна помітити, що концерти проводилися чи не щотижня.

Для популяризації народної пісні перший хоровий диригент «Думки» Нестор Городовенко на початку кожного концерту читав наукові доповіді, які стосувалися розбудови мистецтв. Більшість концертів складалася з двох частин, друга була присвячена виконанню української народної пісні, оскільки Н. Городовенко цінував «не фільтровану» селянську пісню. П. Демуцький був одним з небагатьох фольклористів, що презентували записи народної багатоголосої пісні у її первинному вигляді, і саме цим можна пояснити популярність його етнографічних записів у репертуарі капели «Думка», а також їх систематичне виконання під час концертів, на яких часто був особисто присутній.

Аналіз архівних матеріалів [1] дав змогу встановити, що серед тих творів, які записав Порфирій Демуцький, капела «Думка» найчастіше виконувала наступні: «Ой, п`яна я, п`яна», «А мій милий умер, умер», «На городі верба ясна, «А ще сонце не заходило», «Чорноморець», «Гей, колись була», «Ой, за гори сніжок сніжить», «Коли б я знала» із збірок «Народні українські пісні в Київщині» [16], «Перший десяток народніх українській пісень з репертуара Охматівського хора П. Демуцького» [17], «Другий десяток народніх українській пісень з репертуара Охматівського хора П. Демуцького» [18].

П. Козицький зазначав: «Його «На городі верба рясна», «Чорноморець», «Ой, п`яна я, п`яна» у виконанні капели «Думка» й інших хорів завжди викликали ентузіазм з боку аудиторії, якого б складу вона не була» [11]. Про аудиторію особливо слід згадати, що на тих же концертах капели «Думка» (згідно з записами у щоденнику Н. Городовенка [1]) кількість слухачів завжди була від 300 до 800, а то і більше осіб.

Виконання капелою «Думка» народних пісень у записі П. Демуцького не залишилося поза увагою центральної і регіональної преси [1], зокрема про це писали такі газети:

- «Пролетарська правда», м. Київ № 9 (29.05.1925 р.); № 217 (23.09.1925 р.); № 235 (14.10.1925 р.); № 272 (27.11.1925 р.); № 171 (27.07.1926 р.); (18.08.1926 р.); (20.10.1926 р.); № 184 (14.08.1927 р.);
- Вісті ВУЦВК, м. Харків № 120 (29.05.1925 р.); № 36 (20.09.1925 р.); (22.12.1926 р.);
- «Коммунист», м. Харків № 244 (24.10.1925 р.);
- «Вечернее радио», м. Харків № 9 (10.01.1927 р.);
- «Известия Одесского окружкома», м. Одеса № 23—45 (25.09.1927 р.);
- «Радянська думка», м. Черкаси (за 9.01.1926 р.);
- «Більшовик», м. Умань № 54 (за 5.03.1924 р.);
- «Селянська правда», м. Умань № 100 (30—31.08.1926 р.);
- «Бакинский рабочий», м. Баку № 97 (4.05.1925 р.);
- «Комуніст», м. Тбілісі № 91 (ГрАССР) (23.04.1925 р.);
- «Красное знамя», м. Краснодар № 107 (14.05.1925 р.);
- «Советский Юг», м. Ростов на Дону № 115 (23.05.1925 р.);
- «Красная Газета», м. Ленінград (30.03.1927 р.).

Отож творча співпраця із П. Демуцьким була важливою для капели «Думка». Диригент Нестор Городовенко усвідомлював, що навчитися справжньому виконанню народної пісні можна лише у безпосереднього практика даної справи, саме тому Порфирій Демуцький запрошувався на репетиції капели (одного разу навіть самостійно провів репетицію) для роз`яснення звичаєвої традиції «степового» співу народного примітиву. Проте, згідно зі спогадами вчених-сучасників Порфирія Демуцького, виконавський стиль капели (на відміну від хору П. Демуцького) не відповідав первинній фольклорній традиції. Це пояснюється тим, що колектив складався з селян лише частково, а їх творча діяльність здійснювалася в умовах міста. Тому виконавський аспект народних пісень-примітивів у капелі «Думка» доцільно класифікувати як вторинний фольклор, тобто імітацію.

Порфирій Демуцький вважав [19, с. 85], що спів примітивів у виконанні капели був «делікатним» та урбанізованим. Отже, хоровий колектив «Думка» використовував твори етнографічної спадщини П. Демуцького, проте сама манера їх виконання, а також її унікальні регіональні ознаки не знайшли абсолютного відтворення звичаєвих традицій Охматівського хору.

Досліджуючи напрями розповсюдження етнографічної спадщини Порфирія Демуцького у результаті

діяльності МТЛ, слід виділити наступні регіони: Київська, Черкаська, Чернігівська, Одеська, Кіровоградська, Донецька, Харківська, Львівська області. За кордоном гастрольна діяльність хорових колективів О. Кошиця та Н. Городовенка (капела «Думка», хор «Україна») поширювалась в Польщі, Німеччині, Австрії, Чехословаччині, Франції, Бельгії, Іспанії, США, Канаді, Мексиці, Аргентині, Кубі.

Аналізуючи співпрацю П. Демуцького з різними творчими колективами, ми дійшли висновку, що «степова» традиція виконання фольклору знайшла своє продовження у хорових колективах с. Нової Греблі, с. Хижного, с. Красностівки, с. Крачківки, с. Янишівки (Черкаський регіон), де безпосередньо записувалися пісні і, власне, побутувала традиція степового співу. Продовження виконавських традицій у зазначених хорах пояснюється тим, що вони побутували у сільській місцевості, їх репертуар складався з народних пісень даного регіону, виконавцями були носії місцевої традиції. На нашу думку, виконання народних пісень було автентичним і в невеликих містах, селах (що забезпечувалося селянами), наприклад, у селянському співочому гуртку Став'янського сільбуду під орудою Василя Сколотенка. Була збережена традиційність виконання у капелі «Плуг», що представляла філію Черкаського осередку Музичного товариства ім. М.Д. Леонтовича, хоргуртку при робклубі Черкаської Державної цукроварні та хорі Черкаської 1-ї труд-школи імені В.І. Леніна під орудою А.Д. Лебединця. Підтвердженням існування у Черкаському регіоні степової традиції співу ми також знаходимо у наукових розвідках О. Герус [22] та Р. Лоцман [23].

Щодо Прилуцького об'єднаного хору профспілок ім. Паризької Комуни, хору Білоцерківської філії МТЛ під керівництвом Леоніда Безпалого, Голованівського хор-гуртка при Райсельбудинку, Зінов'ївського хору Центрального Робітничого клубу (засновник і диригент ЦРК К. Островський) — необхідно зазначити, що виконання пісень було урбанізованим, і тому ми відносимо його до відтворення фольклору, а не до первинної традиції. Проте, враховуючи те, що ці хори локалізовані територією Центральної України, то виконання народних пісень було наближеним до того, яке побутує в Черкаському регіоні.

Вторинну фольклорну традицію під час виконання народної пісні сповідували також хорові колективи Я. Степового, К. Стеценка, О. Кошиця, С. Сапруна та М. Іваненка.

Висновки: Діяльність Порфирія Демуцького у 1917—1927 рр. у Києві сприяла поширенню та популяризації стильового виконання народної пісні (примітиву) в Україні та поза її межами. Широке розповсюдження етнографічної спадщини митця сприяло утвердженню національних та традиційних для української культури елементів у творчості провідних композиторів, а також прискорило рух аматорських колективів до професіоналізації своєї діяльності.

1. Держ. архів-музей літ. і мист. України. — Фонд 15.1. — Опис 3. — 15 с. («Думка». Дневник проведения репетиций и концертов капеллы за 1921—1927 гг.).
2. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. — Ф. 50. — Опис 502. curiculum vitae.
3. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. — Ф. 50. — № 2066 (Київська перша гімназія імені Т. Шевченка (Лист з проханням прибути на 1 річний ювілей). — 1923. — 1 арк.).
4. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. — Ф. 28. — № 1113 (Інтернаціональний хор при спілці студентів-громадян УСРР в Чехословаччині — Демуцькому (Лист з проханням надіслати власні твори). — Прага, 1924. — 21.08. — 1 арк.).
5. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. — Ф. 50. — № 527. — 12 арк. (Документи про діяльність музичних осередків Музичного товариства ім. Леонтовича на Донеччині за 1924—25 рр. [Рукопис]).
6. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. — Ф. 50. — № 243—252. — 10 од. зб. — 15 арк. (Анкети та заяви музичних осередків Київщини та їх керівників про вступ у члени Музичного товариства ім. Леонтовича. 1925 р. [Рукопис]).
7. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. — Ф. 50. — № 1635. — 2 арк. (Безпалий Л. Замітка про діяльність Білоцерківської філії. 8 лютого 1925 р. [Рукопис]).
8. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. — Ф. 50. — № 530. — 26 арк. (Документи про заснування та діяльність Київської філії Музичного товариства ім. Леонтовича за 1921—29 рр. [Рукопис]).
9. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. — Ф. 50. — № 230—242. — 13 од. зб. — 16 арк. (Анкети та заяви музичних осередків Києва та їх керівників про вступ у члени Музичного товариства ім. Леонтовича.1924—1926 рр. [Рукопис]).

10. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. — Ф. 50. — № 729. — 32 арк. (Документи про діяльність Першої Державної капели УСРР «Думка» за 1921—1929 рр. [Рукопис]).
11. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. — Ф. 10. — № 5305. — 4 арк. (Порфир Данилович Демуцький / Культура і побут. — № 21. — 1927. — 11.06).
12. *Бугаєва О.В.* Архівна спадщина Музичного товариства імені М.Д. Леонтовича : монографія / О.В. Бугаєва. — Київ : НБУВ, 2011. — 388 с.
13. *Бермес Л.* Співоче товариство «Дрогобицький Боян»: тяглість традицій / Л. Бермес // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. — 2012. — № 18. — С. 18—22.
14. *Бенч О.* Професійний народний хоровий спів / О. Бенч // Київське музикознавство. — 2009. — Вип. 30. — С. 1—15.
15. *Верховинець В.* Теорія народного українського танка / В. Верховинець. — Полтава, 1920. — 135 с.
16. *Демуцький П.* Народни украински писни въ Кыйивщыни / запысав голосъ и слова П. Демуцькый. — Київ : Гл. Складъ въ кн. и муз. магазинъ Леона Идзиковскаго (Нотопечатнч и Типографія И.И. Чоклова), [1905—1907]. — 140 с.
17. *Демуцький П.* Перший десяток народніх українськиий пісень з репертуара Охматівського хора П. Демуцького / П. Демуцький. — Київ : Типо-литогр. и нотопечатня «И.И. Чоклов», [1917—1918]. — 8 с.
18. *Демуцький П.* Другий десяток народніх українськиий пісень з репертуара Охматівського хора П. Демуцького / П. Демуцький. — Київ : Типо-литогр. и нотопечатня «И.И. Чоклов», [1917—1918]. — 7 с.
19. *Квітка К.* Порфирій Демуцький / К. Квітка // Вибрані статті. — Ч. 2. — Київ : Музична Україна, 1986. — 120 с.
20. *Калуцька Н.Б.* Тарасівські пісні в етнологічній та мистецькій діяльності О. Кошиця / Н.Б. Калуцька // Народна творчість та етнографія. — 2001. — № 3. — С. 122—126.
21. *Михайличенко О.В.* Музично-педагогічна діяльність українських композиторів і виконавців другої половини XIX — початку XX ст.: історичні нариси / О.В. Михайличенко. — Суми : Мрія-1, 2005. — 102 с.
22. *Герус О.* Дослідження автентичних традицій Шполянського краю через творчість аматорських колективів: автентичні професійні виконавці української народної пісні Шполянського краю / О. Герус. — Електронний ресурс. Режим доступу: www.mij-kraj.com.ua. — Назва з екрану.
23. *Лоцман Р.О.* Сучасний стан Українського народопісенного виконавства (автентичні та професійні сольні виконавці української народної пісні) [Електронний ресурс] / О.Р. Лоцман. — Режим доступу: http://ruslanalotsman.com.ua/ru/posts/scince/26-suchasnij-stan-ukranskogo-narodnopsennogo-vikonavstva.html. — Назва з екрану.
24. Репертуар «Української капели» Олександра Кошиця. [Електронний ресурс] — Режим доступу: http://www.pisni.org.ua/articles/190.html. — Назва з екрану.
25. *Шульгіна В.Д.* П. Демуцький / В.Д. Шульгіна, О.А. Вакульчук. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://encyclopedia.kiev.ua/vydaniya/files/statti_esu/demuckyi_p.pdf. — Назва з екрану.

Natalia Pyzhyanova

PORFYRII DEMUTSKY'S KYIVAN ACTIVITIES IN 1917 TO 1927. HE ETHNOGRAPHER'S ARTISTIC LEGACY AND ITS MEANING FOR THE REPERTOIRE OF THE MAIN UKRAINIAN CHOIRS

The article has been dedicated to Porfyrii Demutsky's ethnographical activities. In the course of study a point has been suggested, that Porfyrii Demutsky's creative work in the greater measure influenced the popularity of folk songs and their use in the repertoire of main Ukraine's choirs. Especial attention has been paid to the meaning of Porfyrii Demutsky's collaboration with artistic singers as well as professional and amateur choirs in 1917—1927. The influence of Porfyrii Demutsky's ethnographic heritage upon the manner of certain choirs' performance has beem defined and proved. Accessible materials, that testity Porfyrii Demutsky's geographic spaces of creative interests have been investigated.

Keywords: Porfyrii Demutsky, ethnographical materials, creative collaboration.

Пыжьянова Наталия

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПОРФИРИЯ ДЕМУЦКОГО В КИЕВЕ В 1917—1927 ГОДАХ

В статье исследуется деятельность Порфирия Демуцкого в Киеве в 1917—1927 годах. Автором подробно проанализированы архивные источники, указывающие на сотрудничество с ведущими хоровыми коллективами, а также с музыкальными сообществами того времени. Выделено географию распространения фольклорного наследия Порфирия Демуцкого, определено его влияние на исполнительский стиль отдельных коллективов.

Ключевые слова: Порфирий Демуцкий, фольклористические материалы, творческое сотрудничество.



Роман ГОЛИК

МІЖ РОЗВАГОЮ, НАУКОЮ ТА ІДЕОЛОГІЄЮ: МАНДРІВНИЦТВО Й ІСТОРИЧНЕ КРАЄЗНАВСТВО В РАДЯНСЬКІЙ ТА ПОСТРАДЯНСЬКІЙ ГАЛИЧИНІ

Автор розглядає шляхи еволюції краєзнавчих студій та туристичних проектів в Західній Україні у радянський і пострадянський час. Аналізує, як і якою мірою радянські ідеологеми впливали на розвиток етнологічних пошуків та різних видів туризму у регіоні. Водночас досліджує зміни у цій сфері впродовж перших десятиліть української незалежності. Акцентує також роль і функції книговидання й читання у цих процесах.

Ключові слова: Галичина, Західна Україна, радянський період, пострадянський період, історія, етнологія, туризм, путівники, читання, ідеологія, міф.

Галицьке краєзнавство й пов'язаний з ним туризм XIX—XX ст. — привабливе поле для історико-культурологічних студій [13]. Однак історія радянського мандрівництва й краєзнавчих досліджень в Галичині нерідко «випадає» з поля зору сучасних дослідників, які часто сприймають її як форму поширення соціалістичної (чи комуністичної) ідеології. Звичайно, цю функцію вони, згідно з тогочасною офіційною доктриною, мали виконувати насамперед, і частково виконували. Але навіть цей компонент заслуговує на увагу вчених, як і те, що туризм й пізнання рідного краю у радянський період були елементами тогочасного повсякденного життя з усіма його специфічними рисами. Водночас краєзнавство й туристика на західноукраїнських землях у 40—80-х рр. XX ст. не зводилися до тих форм, яких вимагала ідеологія. Попри усі обмеження, у цій сфері залишалося досить багато місця для неофіційних, інколи навіть ризикованих, ініціатив, явного й прихованого дисидентства тощо. Саме тому радянський туризм як специфічний ідеологічний феномен перебуває у полі уваги також і західних дослідників [68; 69].

Натомість розвиток краєзнавства й подорожування у пострадянській Галичині (після здобуття української незалежності) все ще недостатньо вивчений з іншої причини. Це — не закрита система, а процес, який все ще триває або лише зовсім недавно став історією. Мета нашої роботи — ескізно показати не стільки сам розвиток галицького краєзнавства й туризму в радянський та пострадянський час, як вплив культури, зокрема читання, на еволюцію форм і практик подорожування, а також на наукове дослідження регіону.

Радянське краєзнавство й мандрівництво. Після прилучення Західної України до УРСР у 1939 р. традиційні подорожі Західною Європою, до яких звикла частина галичан, стали неможливими, а мандрівки Карпатами — небезпечними. Ці території опинилися на радянсько-німецькому кордоні. В міру зростання напруженості у відносинах між СРСР і Великонімеччиною він став зоною особливої уваги радянських спецслужб, особливо після того, як в Західній Україні активізувалося антирадянське підпілля. До того ж, СРСР зразка 1939 р. виявився майже повністю закритою країною, у якій контакти з закордоном загалом були мінімальними та підлягали строгому контролю. Ці обставини спричинилися до того, наприклад, що під час подорожей тими ж Карпатами мандрівників мусіли супроводжувати не лише

місцеві провідники, але й міліціонери. Так, керівника Полтавської астрономічної обсерваторії академіка Олександра Орлова взимку 1940 р. відрядили оглянути давню астрономічну обсерваторію на горі Піп Іван в супроводі ще одного астронома, чотирьох провідників та двох міліціонерів. Попри доволі складні погодні умови, учений таки виконав доручення і навіть ділився з дружиною своїми позитивними враженнями від важкого підйому на гору [24]. Контролю підлягали переміщення жителів нових приєднаних територій у межах самої УРСР, так само, як і поїздки мешканців «старої» Радянської України — в «нову», Західну Україну. Так, з одного боку, частині галичан у цей час дозволяли екскурсії на центральні й східні українські землі, однак з застереженнями. Радянська влада була зацікавлена у тому, щоб взаємини між «неадаптованими» до соціалістичної дійсності недавніми жителями буржуазної Польщі і тими, хто давно жив при радянському режимі, були максимально обмежені. Зрештою, частину галичан просто депортували вглиб СРСР (зокрема, в Казахстан та на Сибір), і вони змогли його побачити у вимушеному та принизливому статусі спецпереселенців. Зі свого боку, в СРСР функціонувала централізована система туризму, якій мало бути підпорядковане індивідуальне мандрівництво.

Натомість історичне краєзнавство в радянській Галичині 1939—1941 рр. залишилося, радше, у вигляді до кінця не реалізованих задумів. Так, на основі галицьких довоєнних інституцій було відкрито державні етнографічні історико-етнографічні музеї у Львові, Яворові, Перемишлі, Самборі, краєзнавчо-етнографічний музей у Стрию та краєзнавчо-природничий — у Трускавці тощо [26, с. 94—95]. У цьому напрямку були певні проекти, проте ширшої діяльності, зокрема видавничої, так і не було розгорнуто.

Німецько-радянська війна, що почалася у 1941 р., на перший погляд, менше сприяла активному мандрівництву й краєзнавству. Однак не можна забувати, що саме під час німецької окупації в тогочасному дистрикті «Галичина» з'явилися такі праці, як, наприклад, «Сучасний Львів» географа та героїні визвольних змагань 1914—1919 рр. Олени Степанів чи «Княжий Галич» археолога Ярослава Пастернака тощо. З одного боку, ці книги були самостійними етногеографічними (як у випадку Олени Степанів) чи археологічними дослідженнями (як у випадку Пастернака), але з іншого — своєрідними путівниками й довідниками, з яких люди могли більше дізнатися про архітектурні та історичні пам'ятки краю. Зрештою, навіть у воєнних умовах галичани дозволяли собі мандрівки/прогульки за місто, у сільську місцевість, звісно, у змінених та обмежених формах.

Повоєнний радянський туризм й краєзнавство також існували між офіційним, дозволеним, і неофіційним дискурсом. З одного боку, її популярними елементами стало пропагування подорожей маршрутами, пов'язаними з місцями, важливими для конструювання нової, радянської історичної пам'яті. В її центрі перебувала, зокрема, міфологізована постать Володимира Ульянова (Леніна). Як наслідок, з'явилися путівники, присвячені «ленінським» чи «більшовицьким» місцям Львова та Галичини, таким як Львівський філіал Центрального музею Леніна тощо [36], а також меморіальний музей пропагованого у Західній Україні Ярослава Галана [62]. Важливим елементом радянського виховання вважали також відвідування атеїстичних музеїв, моделлю був, зокрема, Львівський музей історії релігії та атеїзму, розміщений у колишньому комплексі Домініканського собору [9].

У цій перспективі формували образ цілих міст та мікрорегіонів: наприклад, Борислава та Дрогобича, а також прикарпатських сіл і містечок. На сторінках краєзнавчої літератури з пропагандистським ухилом вони поставали містами революційної боротьби робітників з експлуататорами до Другої світової війни, місцями трударів-нафтовиків (як Борислав) [42], а водночас, свідками боротьби ворогів («бандерівців») з комуністами й комсомольцями у повоєнний час [18].

З'являлися й книги, в яких туристичні маршрути повністю чи частково пролягали місцями, важливими з погляду комуністичної пропаганди. Невипадково, наприклад, туристичний путівник маршрутом Львів — Олеський замок, попри те, що його назва апелювала до середньовічної та ранньоновітньої історії («Відгомін віків») на обкладинці та на внутрішньому розвороті містив не зображення замку в Олеську, а пам'ятник бійцям Першої кінної дивізії Будьонного по дорозі до нього [2]. Тому й розповідь про давньоукраїнську/давньоруську культуру Плісненьска та Олеська у такому путівнику переривалася оповідями про перебування у цих містах Чер-

воної Армії у 1920 р, описами місцевих пам'ятників В. Леніну, радянським воїнам-визволителям періоду Другої світової війни тощо. Так формувалася подвійна краєзнавчо-туристична мапа регіону: в одному її вимірі були старовинні пам'ятки мистецтва, народної архітектури та побуту, натомість в іншому — місця радянської бойової слави. До того ж, частина міст, містечок й сіл колишньої Галичини була перейменована з огляду на радянську ідеологію. Це вплинуло й на їхнє сприйняття та краєзнавче трактування. Як наслідок, з'явилися нариси про колишню Жовкву як Нестерів, з акцентом на повітряній битві російського льотчика біля міста, або навіть ранішого перебування в його околицях Петра I тощо [20, с. 87—90, 95]. Путівники також змушені були конструювати новий образ колишнього Станіславова — радянського Івано-Франківська, Кристинополя — радянського Червонограда, а також відомих у XIX — на початку XX ст. сіл, таких як Жаб'є (у новій парадигмі назв — Верховина) чи Нагуєвичі (с. Івана Франка). В інших випадках довкола населених пунктів виникала нова міфологія, яку також передавали туристичні путівники. (Наприклад, підкреслювалося значення робітничої ґенези таких міст, як Борислав чи Червоноград. Зрештою, такі містечка, як заснований у 1965 р. Новояворівськ, первісно — Янтарне, справді вписувалися в образ робітничого поселення).

Проте образ радянського Прикарпаття був сфокусований не так довкола індустріалізації регіону, як довкруг екзотичної гуцульської культури, а також образу самих Карпат. Цю ж ідею розвивали туристичні путівники, що пропонували відвідати суміжні регіони, такі як Закарпаття й Буковину. Кожен з них у радянському дискурсі мав власні стереотипні атрибути (як, наприклад, «сонячне Закарпаття» з його Ужгородом та Мукачевим, в культурі яких тепер підкреслювали слов'янське, а не угорське історичне коріння [7; 56]). Поєднані з Галичиною у рамках спільної австро-угорської історії, ці регіони у міжвоєнний час опинилися у складі різних держав. Тому радянська пропаганда постійно акцентувала на тому, що тільки СРСР зміг поєднати роз'єднані колись етнічні українські території у складі Прикарпатсько-Закарпатського культурно-туристичного обширу [49]. Те саме, але в інший спосіб, стосувалося й Волині та Полісся, також рекламованих й поетизованих у радянській риториці (як, наприклад, «синьооке Полісся», що асоціювалося з озерами). Іншим сегментом туристичних маршрутів для мешканців Західної України стали південні області України, зокрема відома своїм міським фольклором «Одеса-мама)» (яку також зображали «містом-трудівником», а також інші курортні місця чорноморського узбережжя, включно з приєднаним у 1954 р. Кримом [11]. Проте «близьким» центром радянського туристичного дискурсу була столиця УРСР — «тисячолітній древній Київ» [22], натомість далеким, але основним у всесоюзному масштабі — Москва, яку також всяко поетизували.

Нижчу за рангом нішу в внутрішньому радянському подорожуванні займав Ленінград (також, як і західноукраїнський Львів, асоційований з «містом левів» — за кількістю скульптур із зображенням цієї тварини). Водночас Ленінград пов'язувався з близькою до європейських міст архітектурою, а також з Ермітажем, і, у цьому розумінні, рекламувався також і як «місто музеїв». Окремий сегмент у радянській туристичній ідеології займали міста прибалтійських республік: Вільнюс, Рига, Таллін, Тарту тощо. Історично радянські Литва, Латвія та Естонія вважалися певними аналогами західноукраїнських земель: і ті й інші були приєднані у 1939 році. Їхня архітектура та історія також були незвичними на тлі інших радянських міст, а тому привабливими для туристів. Натомість екзотичними для мандрівників з колишньої Галичини були радянські республіки Середньої Азії (як приклад «соціалістичного Сходу»), а також дещо ближчі за культурою країни Закавказзя, зокрема Грузія зі своїми Батумі та Сухумі, та Вірменія. Варто підкреслити, що однією з можливих причин подорожування було відвідування загальносоюзниць оздоровниць (курортів), частина з них, як Моршин або Трускавець, знаходилися у Західній Україні, натомість частина — в інших радянських республіках.

Складнішими були маршрути радянського закордонного мандрівництва в атмосфері холодної війни. Вони пролягали, передовсім, «дозволеними» країнами народної демократії соцтабору: Польщею, Чехословаччиною, Болгарією, НДР, зрідка також Кубою — на Заході, і Монголією чи В'єтнамом на Сході тощо. Однак і тут пересування було доволі обмеженим, і вимагало складних бюрократичних про-

цедур. Натомість поїздки у СФРЮ (Соціалістичну Югославію) та Китай загалом були не надто бажаними, а у т. зв. капіталістичні країни — рідкісними і з дуже значними обмеженнями, зокрема під обов'язковим контролем спецслужб. Неофіційним приводом були, зокрема, випадки, коли під час туристичних чи робочих поїздок вихідці уникали радянського державного нагляду, залишалися та просили політичного притулку в західних державах. До того ж, подорожування в країни з іншим політичним та соціальним ладом взагалі розглядалося як різновид прихованого шпигунства. (Цей елемент містився, зокрема, у радянському образі західного туриста як потенційного агента імперіалістичних розвідок, «ватиканського шпигуна» тощо).

Проте — хоча меншою мірою — радянська ідеологія підтримувала мандрівки рідним краєм, тобто Галичиною. Звідси — літературна форма подорожей, яку використовували місцеві письменники, зокрема Роман Федорів («Колиска з яворового дерева»), описуючи свої поїздки західноукраїнськими селами і містечками. Ці описи, хоч і мали обов'язкове протиставлення давнього капіталістичного й нового соціалістичного, містили образи галицького минулого, а також сентименти до народної культури українців Карпат, що виходили поза рамки офіційного дискурсу. Так, наприкінці віртуальних тридцяти шести мандрівок «отчим краєм» (Гуцульщиною — на полонини, до Косова як осередку народних майстрів тощо), Роман Федорів несподівано звертався до читача: «Не даю вам ніяких порад, якими так часто заповнюють ваші рюкзаки, говорю лиш одне:

— Не ходіть по своїй землі туристами, ходіть по ній господарями і синами. І слухайте, як виспівують матері біля колисок з яворового дерева. Щасливої вам дороги!» [57, с. 257].

Крім того, попри ідеологічні рамки, в які було поміщено тогочасну науку, на Західній Україні активно розвивалися археологічні, етнологічні та діалектологічні дослідження, споряджалися експедиції, метою яких було, з одного боку — вивчення артефактів минулого, а з іншого — вивчення народної культури та побуту, фольклору й говірок. Осередками цих експедицій та дослідницьких програм ставали такі інституції, як, наприклад, Львівський державний університет ім. І. Франка, Інститут суспільних наук АН УРСР та Львівський філіал Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Рильського АН УРСР, а також Український державний музей етнографії і художнього промислу АН УРСР у Львові [37], Дрогобицький державний педагогічний інститут, Прикарпатський університет ім. Василя Стефаника, Тернопільський державний педінститут. При цьому етнографи та діалектологи концентрували свої зусилля на вивченні культурної й мовної спадщини не тільки окремих місцевостей, але й етнокультурних регіонів: Наддністрянщини, Бойківщини та Гуцульщини [3; 17]. Останню популяризували також і на рівні цілого СРСР як «перлину народної творчості» загальнодержавного значення.

У такому ж ракурсі Галичину стали показувати також радянські путівники західноукраїнськими містами. Їх рекламували радянським мандрівникам як музеї під відкритим небом, маючи на увазі передовсім Львів (як у путівниках Георгія Островського [38, с. 77—88, 196—202; 43]). З іншого боку, мистецтвознавчі мандрівки Україною Юрія Логвина лише підсилювали уявлення про Галичину як особливий край, в якому, з одного боку, багато пам'яток міської та елітарної культури (як архітектурний ансамбль Львова), а з іншого — ціла низка об'єктів народної і сільської культури (зокрема, дерев'яні храми) [32]. Зрештою, одним з результатів наукових пошуків стала концентрація збережених по галицьких селах пам'яток народного мистецтва у міських скансенах, зокрема у Львівському музеї народної архітектури й побуту [40]. Він був вписаний у концепцію загальноукраїнської системи скансенів (Київ, Львів, Переяслав-Хмельницький, Закарпаття) [15]. Водночас підсумками співпраці науковців та місцевих краєзнавців стали томи «Історії міст і сіл УРСР», присвячені Львівській, Івано-Франківській і Тернопільській областям.

Радянська влада заохочувала туризм офіційними маршрутами, зокрема у Карпатах та Прикарпатті. Так, наприклад, на Львівщині у путівниках середини 80-х рр. XX ст. подорожнім рекомендували кілька мандрівок різними напрямками: через Львів на Буськ, Олесько, Броди і Золочів, зі Львова на Самбір, Старий Самбір і Турку, зі Львова на Миколаїв, Стрий, Жидачів, зі Львова на Городок і Мостиська тощо [33]. З іншого боку, частина шляхів, які пропонували місцеві краєзнавці у 60—80-х рр., були тематичними, інколи з доволі метафоричними

назвами («По Львівській Швейцарії», на «Львівську Сахару», до княжого Звенигорода. Окремі маршрути вели також у Сколівські Бескиди (Сколе, Славське, Тухля тощо). Водночас вони мусіли поєднувати радянську і дорадянську візії регіону, посилаючи туристів місцями Маркіяна Шашкевича, Осипа Маковея і водночас «по місцях дії партизана розвідника М. Кузнецова», «по місцях рейду партизанських з'єднань шукаєвців» чи «по місцях рейду Червоного козацтва 1920 р.» [53; 54].

Також тогочасні путівники підтримували культ Великого Каменяра, пропонуючи туристам йти маршрутами його подорожей Галичиною та Україною загалом [66]. Частина радянських туристичних шляхів пролягала також окремими містами, зокрема Львовом та його музеями (наприклад, музеєм Олени Кульчицької, Львівським музеєм українського мистецтва, Львівським історичним музеєм [34; 35; 50], Львівською картинною галереєю), а також поза Львівщиною, зокрема у героїзоване Берестечко, яке популяризував Ігор Свєшніков. Зрештою, постійно актуальними залишалися й карпатські маршрути від Коломиї й Косова до Яремчі, Болехова, Бурштина й Делятина [49]. На цьому тлі творився й образ зразкового радянського туриста: з наплічником, палаткою, спальним мішком, казанком, складаною кухнею, аптечкою, компасом, лижами і лижним костюмом (зимою), інколи — з гітарою тощо [21]. Водночас туризм практикувався і як частина радянських молодіжних ідеологічних проектів, зокрема піонерського руху з його літніми таборами.

Натомість у 60—80-х рр. XX ст. у середовищах українських дисидентів та наближених до них західноукраїнських інтелігентів були розповсюджені мандрівки неофіційними маршрутами. Зокрема, такі шляхи пролягали Гуцульщиною. Учасники таких подорожей звертали увагу водночас на кілька аспектів мандрівництва. Зокрема, цілий ряд видатних представників тогочасної інтелігенції Заходу та Сходу України (Іван та Надія Світличні, Іван Драч, Софія Караффа-Корбут, Роман Крип'якевич, Іван Гречко) за ініціативою Богдана Гориня у липні — червні 1963 р. організували «карпатський рейд» цілим рядом знакових і водночас екзотичних для туристів місць. «Надвірна, Манява, Малиновище, Гута, гора Сивуля, Рафайлів, Тясмениця, Боярин, полонина Рівна, Ворохта, Дземброня, Жаб'є, Криворівня, Микуличин, Коломия, Хуст, Мукачеве» — ці пункти, зокрема, фігурували у нотатнику видатної художниці Софії Караффи-Корбут [14, с. 421].

З одного боку, такі мандрівки асоціювалися з естетикою гір, а з іншого — мали на меті творити альтернативну до офіційної візію краю. Це відчували й тогочасні студенти[1].

Частина галицьких інтелектуалів під час відпусток збиралася більшими чи меншими групами «на каяки», щоб, пропливаючи водними артеріями України, вивчати пам'ятки минулого (наприклад, народну дерев'яну архітектуру на його берегах). Інтелігенти практикували також індивідуальні подорожі в Карпати, зокрема для того, щоб поповнювати приватні колекції давніх артефактів народної культури. Так, наприклад, робив знаний львівський колекціонер, а згодом — діяч української греко-католицької церкви Іван Гречко, який зібрав значну колекцію народних ікон на склі. З іншого боку, на всеукраїнському рівні колекції народного мистецтва з Галичини акумулювала київська квартира Івана Гончара, до якої часто приїздили й інтелігенти з Західної України. В умовах радянського режиму приватний музей Гончара вважався одним з центрів культурницького руху українських інтелігентів. Водночас в галицькій провінції жили також краєзнавці-ентузіасти зразка Володимира Шагали з Нижанкович, який впродовж

[1] Так, один з учасників згодом розпущеного студентського хору «Гомін» Йосиф Голик, нотуючи свої враження від поїздки цим краєм (кінцевою метою якої мало бути урочисте відкриття пам'ятника Тарасу Шевченку у Криворівні) відзначав не тільки красу довколишньої природи, а й намагався пояснити настрої гуцулів, обставини їхнього побуту в радянських умовах:. «... гуцули веселі, вольові, гостинні. Напевно, гостинні тому, що рідко коли до них хто заходить і вони раді кожному гостеві; вольові тому, що труднощі життя в горах немалі. В зимі — сніги, літом — дощі, води гірських потоків; веселі тому, що сама природа кожного дня навіює радість. Господарі — гостинні люди; діти з цікавістю дивились на нас (...) сім'я ніколи нічого не чула і навіть не знали, що таке кілометр. В хаті обстановка гуцульська. Стеля і стіни не білені. На образках (?) біля гвіздків — писанки, на стінах — фотографії в гуцульському вбранні. В куті — дерев'яний стіл, навколо, вірніше, — біля двох стін — широка дерев'яна лава, в другому куті — прічча дерев'яне, в третьому куті — піч. Над ліжком на жердині ліжники саморобні. На столі, покритому рушником, — кулеша і хліб» (Голик Й. «Щоденник учасника міжвузівського студентського хору «Гомін» м. Львова під час мандрів по Карпатах», 1965 р., рукопис).

багатьох років ретельно записував фольклор та замальовував зразки народної матеріальної культури Старосамбірщини. Як наслідок, у нього зберігся доволі великий, хоч і неоднорідний, архів різноманітних етнологічних матеріалів [64; 65].

Отож, радянський період в історії галицького західноукраїнського мандрівництва й краєзнавства був доволі неоднозначним. З одного боку, туризм і вивчення краю у цей час визначалися ідеологічними напрямними, які задавав офіційний партійний дискурс. З іншого боку, місцева інтелігенція намагалася сформувати власні, альтернативні програми подорожування у пошуках пам'яток народної культури краю. Це нерідко загрожувало репресіями або неприємностями, однак неофіційно практикувалося аж до кінця 80-х рр. XX століття.

Пострадянський етап. Після проголошення української незалежності у 1991 р. ситуація стала змінюватися. Зокрема, туризм та краєзнавство увійшли у програму відродженого «Пласту», члени якого, як скаути, мали, зокрема, вміти орієнтуватися й виживати серед дикої природи, одночасно поглиблюючи знання з історії, фольклору та етнографії рідного краю загалом, а передусім Західної України. У такий спосіб туризм ставав різновидом плекання патріотизму — зокрема, через таборування, «життя серед природи» з обов'язковою «ватрою», іграми та «гутірками» на краєзнавчі теми [48, с. 12—195]. З іншого боку, мандрівництво і краєзнавство отримало новий книжковий вимір. Так з'явилися нові путівники — передусім Львовом. Частина їхніх авторів намагалися репрезентувати місто як головний осередок європейської культурної спадщини України, наголошуючи на його минулій і теперішній полікультурності й відкритості для світу. Інша частина, навпаки, показувала Львів передовсім у контексті української культури та її видатних постатей («Львів — місто наших героїв» тощо) [38, с. 84—98, 202—215].

Те ж, великою мірою, стосується й позальвівського простору Галичини. Більше, аніж у радянський час, стало помітним прагнення до децентралізації науково-краєзнавчих і туристичних проектів у Західній Україні. Як і раніше, провідними тут надалі є львівські інституції, такі як Львівський національний університет ім. І. Франка, Інститут народознавства та Інститут українознавства НАН України. З одного боку, центром їх студій залишається Львів, його історія та культура (у вигляді тритомної «Історії Львова» (2006—2007), багатотомної «Енциклопедії Львова»), локальне койне (звідси — «Лексикон львівський: поважно і на жарт» Наталії Хобзей, Тетяни Ястремської, Ганни Дидик-Меуш, Ксенії Сімович), синтетичних праць з історії Галичини та історичної регіоналістики. Локальний центр краєзнавчих досліджень розгорнули також і вчені Дрогобича (Звідси — видання «Дрогобицького краєзнавчого збірника» та цілого ряду інших публікацій про Дрогобиччину [41; 45], зображену «землею Івана Франка» [16]). Важливим вогнищем краєзнавства у Західній Україні став Івано-Франківськ. Тут дослідження, природно, стосувалися колишньої Станіславівщини: зокрема опубліковано ряд праць з минулого Станіславова (серія книг та хрестоматія «Моє місто» [39], «Івано-Франківськ. Енциклопедичний словник» (Івано-Франківськ, 2010), Коломию (роботи Івана Монолатія), Івано-Франківщину загалом [10] тощо. Постійним об'єктом краєзнавчих студій цього терену залишається Гуцульщина, яку презентують як особливо привабливий й незвичайний для дослідників й туристів етнорегіон з екзотичним Косовом, Шешорами, Яремчем тощо [1; 23] (Звідси ж — розповсюдження спеціальних навчально-методичних посібників для шкіл з гуцульщинознавства на зразок «Люблю тебе, Гуцульщино!» (Косів, 2012).

Поряд з тим, наприкінці XX — на початку XXI ст. з'явився цілий ряд локальних путівників і праць про окремі райони тої Гуцульщини (зокрема про Косів та Косівщину [46; 52], а також Бойківщину й Наддністрянщину: Самбірщину й Старосамбірщину [25], Добромиль і Добромильщину, Долину та її околиці [4—6; 19], Бібрку та Бібреччину [58—61], нариси з історії інших містечок та сіл [12; 17; 27—30]. Частина з них — продукт діяльності регіональних інституцій, зокрема, краєзнавчих товариств і музеїв, інша частина — наслідок праці окремих дослідників: професійних істориків та ентузіастів-аматорів). Зрештою, у Львові й Тернополі з'явилася низка публікацій з історії та культури Тернопілля. Зразок — «Тернопільський енциклопедичний словник» («Тернопільський енциклопедичний словник : в 4-х т. Тернопіль, 2004—2010) та об'ємна етногеографічна праця Олега Шаблія про його рідне село Кутківці [63] тощо.

Водночас на ментальній мапі Галичини окреслено нові туристичні маршрути. Одні з них апелюють до нової історичної пам'яті («Стежками УПА» [51], Всеукраїнські змагання з пішохідного туризму «Стежками героїв» тощо). Інші, натомість, ґрунтуються на спробах реконструкції «Щасливої Галичини», зокрема як «нафтового Ельдорадо» кінця XIX — поч. XX століття. Наприклад, один з туристичних проектів пропонує мандрівникам пройтися маршрутом нафтового промислу та мінеральних вод, починаючи від колишнього «Ойл-Сіті у Бориславі — Бориславці з побудовою скансенів у Східниці (Дрогобич — Борислав — Східниця —Нагуєвичі — Ясениця Сільна — Станиля — Доброгостів). Водночас такі мандрівки мали б репрезентувати ці околиці як місця, пов'язані з Іваном Франком (Нагуєвичі, Дрогобич) та Бруно Шульцом (Дрогобич), та як свідки минулого — з пам'ятками народної дерев'яної архітектури (Меденичі, Попелі, Сілець, Лішня, Новий Кропивник), німецькими колоністами (Коросниця, Рівне), а водночас з єврейськими мешканцями та Голокостом (Лішня) [73] тощо.

З іншого боку, пострадянський час приніс також і тексти критичних мандрівок Галичиною — такі, наприклад, вийшли з-під пера Галини Пагутяк [44]. З одного боку, маршрути письменниці пролягають довкола її рідного села Урожа, Добромиля, в якій перенесена дія одного з її романів, а з іншого — зі Львова до інших галицьких міст і містечок (Самбора і Дрогобича, Городка і Комарна, Бібрки і Бродів, Миколаєва і Борислава). Ці (заплановані й спонтанні) мандрівки творчої людини супроводжені суб'єктивними враженнями від місцевостей, їхніх пам'яток та мешканців. Туристична Галичина в уяві й дискурсі Галини Пагутяк фігурує у доволі двозначному світлі. З одного боку, вона всіяна цікавими пам'ятками (зокрема, закинутими замками, костелами — свідками польського та австрійського періоду в історії). Проте ці пам'ятки нерідко занедбані, зведені до рівня буденних, нікому не потрібних речей. Так само сірою здається авторці емоційна атмосфера у містечках, через які вона проходить. Водночас у письменницьких подорожах простежується й оптимізм: сподівання на те, що місцеві мешканці змінять своє відношення до дійсності, перебудують історичну пам'ять на підставі уявлень про багатокультурність краю та зроблять свої містечка привабливішими для мандрівників.

Слід зауважити, що після розпаду СРСР Західна Україна стала пунктом для активного туризму з країн Східної Європи. Зокрема, з'явилося чимало польських путівників, які звертали увагу мандрівників на цей регіон як на частину втраченої спадщини «східних кресів». Її повторне «відкриття» припало власне на 1990—2000 рр., коли Львів і Галичину стали сприймати як край давніх замків, храмів та суспільно-культурних установ колишньої Речі Посполитої. При цьому частина польських туристичних матеріалів, а особливо споминів про мандрівки, репрезентувала край нейтрально, натомість інша емоційно наголошувала на довоєнному минулому, його занедбаних і зруйнованих пам'ятках як повністю «чужих» для місцевих жителів. Схожу думку підтримала також частина туристів, які шукали на Західній Україні слідів єврейської культурної спадщини. Цей погляд найчіткіше виражала гостро дискусійна книга Омера Бартова про забуті чи витерті з пам'яті та з історичного середовища галицьких українців сліди єврейської присутності у регіоні («Erased: Vanishing traces of Jewish Galicia in present-day Ukraine», 2007). Водночас відродження галицького міфу серед українців та поляків підштовхнуло їх до віртуальних подорожей у минулу Галичину-Галіцію як край міжнаціональної ідилії чи «Галіційську країну пригод» у недавній книзі Марти Ґай [67]. Авторка пропонує дітям уявити віртуальну поїздку Галичиною зразка 1893 р. з Кракова до Бродів. Ця подорож стає водночас мандрівкою містами (від Бохні до Львова) і реконструкцією культури краю кінця XIX століття. Треба наголосити, що особливо у перше десятиріччя після здобуття незалежності галицькі українці, як і поляки, загалом намагалися також відродити чи реконструювати давні туристичні і краєзнавчі проекти. Як наслідок, було перевидано путівники й краєзнавчі та етнологічні матеріали (зокрема, Івана Крип'якевича, Олени Степанів, Миколи Андрусяка, Володимира Шухевича, Михайла Зубрицького — з українського боку, та Мєчислава Орловича, Станіслава Василевського, Фердинанда Оссендовського, Юзефа Вічковського — з польського). З'явилися також книги про Львів і Галичину (Вітольда Шольґіні, Станіслава Ніцеї, Єжи Яніцького тощо), в яких давній, передвоєнний образ місцевостей був накладений на нову дійсність. Частково цю

схему містять також і звичайні путівники [72]. Водночас частина таких книг позиціоновані як розповіді про «втрачені» українські/польські міста, містечка чи села, тобто такі, що опинилися за межами української/польської державної території. Зокрема, для українців це — містечка й села Лемківщини, Надсяння, Західної Бойківщини тощо [47]. Так минулий галицький туризм спроектовано у майбутнє, на мислення людей початку XXI століття.

Підсумовуючи, слід зазначити, що впродовж другої половини XX ст. — початку XXI ст. туризм та краєзнавство на західноукраїнських землях пройшли значну еволюцію. Довший час, впродовж 1940—1980-х рр., вони існували у рамках радянської ідеологічної парадигми, яка, проте, еволюціонувала, приймаючи у себе й дорадянські елементи. У такий спосіб інтернаціонально-соціалістичний погляд на історію та культуру краю був суміщений з національною його візією. Після 1991 р. з'явився новий погляд на призначення й роль галицького мандрівництва й краєзнавства (з одного боку, як засобу об'єктивного пізнання минулого й теперішнього, а з іншого — як форми патріотичного виховання). Водночас загострилися й дискусії навколо того, якою має бути ідеологія туризму й краєзнавчих пошуків у Галичині: мультикультурною, чи навпаки, підкреслено національно-українською. Це питання все ще відкрите. Загалом же галицьке мандрівництво постійно перетиналося з ідеологією та наукою, зокрема етнологією. Водночас воно залишається тим, чим, за первісним задумом, було: способом заповнити вільний час, відпочити і розважитися, однак з користю для пізнання рідного краю.

1. *Арсенич П.* Дослідники та краєзнавці Гуцульщини: довідник / П. Арсенич, І. Пелипейко. — Косів : Писаний камінь, 2002. — 280 с.
2. *Білан М.* Відгомін віків. Путівник по туристському маршруту Львів — «Олеський замок» / Майя Білан. — Львів : Каменяр, 1978. — 48 с.
3. Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження. — Київ : Наукова думка, 1983. — 302 с.
4. *Борис М.* Вигода: Ілюстр. істор. нарис / М. Борис. — Долина, 2004. — 76 с.
5. *Борис М.* Під покровом Богородиці. Гошів: ілюстр. істор. нарис / Михайло Борис. — Брошнів : Таля, 2012. — 288 с.
6. *Борис М.* Скарби землі долинської: нариси з історії Долини / Михайло Борис. — Брошнів : Таля, 2009. — 180 с.
7. *Бурма Д.* Мукачево. Путеводитель / Д. Бурма, А. Горшков. — Ужгород, 1962.
8. *Василащук О.* Шешори: на терезах часу / О. Василащук. — Косів : Писаний камінь, 2000. — 224 с.
9. *Віхоть В.* Музей історії релігії та атеїзму. Нарис-путівник / В. Віхоть, М.В. Косів, Ю.М. Матюхін. — Львів : Каменяр, 1974. — 40 с.
10. *Гаврилів Б.* Коротка історія Івано-Франківщини / Б. Гаврилів. — Івано-Франківськ, 1995.
11. *Гайворон А.* Одесса — Батуми /А. Гайворон. — Одесса, 1967. — 216 с.
12. *Гачка І.* Тут витав у мріях молодий Франко. З історії Лолина / І. Гачка. — Івано-Франківськ : Місто НВ, 2006.
13. *Голик Р.* Серед карт й путівників: краєзнавство, відпочинок і туризм в рецепції галичан XIX — поч. XX ст. / Р. Голик // Краєзнавство. — 2014. — С. 77—85.
14. *Горинь Б.* Любов і творчість Софії Караффи-Корбут / Б. Горинь. — Львів. — Ч. 1.
15. *Гудченко З.С.* Музеї народної архітектури України / З. Гудченко. — Київ : Будівельник, 1981. — 120 с.
16. *Гром Г.* Франкові Нагуєвичі / Г. Гром. — Дрогобич : Відродження, 2004. — 280 с.
17. Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження. — Київ : Наукова думка, 1987. — 472 с.
18. *Загорулько Б.* Жовтневі сурми / Б. Загорулько. — Львів : Каменяр, 1986. — 128 с.
19. З історії Долини. Зб. іст.-краєзн. ст. — Долина : Петричук О.П., 2010—2012. — Вип. 1—4.
20. *Каліка Я.Ф.* Нестеров. Путівник / Я.Ф. Каліка, Г.Р. Яремич. — Львів : Каменяр, 1990. — 126 с.
21. Карманный справочник туриста. — М. : Профиздат, 1982. — 224 с. — (Изд. 2).
22. Київ. Путівник-довідник. — Київ, 1965. — 190 с.
23. *Клапчук В.* Гуцульщина та гуцули: економіка і народні промисли (друга половина XIX — перша третина XX ст.) / В. Клапчук. — Львів ; Івано-Франківськ : Фоліант, 2009. — 508 с.
24. *Корсунь А.О.* Зустріч Нового 1940 року в обсерваторії на горі Піп Іван (про мужність академіка О.Я. Орлова та трагічну долю обсерваторії) / А. Корсунь // Вісник НАН України. — 2012. — № 12. — С. 76—80.
25. *Кріль М.* Старосамбірщина. Історія і культура / М. Кріль. — Львів : Піраміда, 2009. — 600 с.
26. Культурне життя в Україні. Західні землі. Документи і матеріали. — Київ, 1995. — Т. 1. — 1939—1953.
27. *Лаба В.* Історія села Слобода Долинська / Василь Лаба. — Львів : [б. в.], 2013. — 156 с.
28. *Лаба В.* Нарис історії села Малехів від найдавніших часів до 1939`року / В. Лаба. — Львів, 2004. — 60 с.
29. *Лаба В.* Літопис парафії Раків / Василь Лаба. — Львів : [б. в.], 2013. — 104 с.
30. *Лаба В.* Літопис парафії Старий Мізунь / Василь Лаба. — Львів : [б. в.], 2012. — 102 с.
31. *Лазарик І.* Добромильський край / І. Лазарик. — Коломия, 1999. — 353 с.

32. *Логвин Г.* Украинские Карпаты / Г. Логвин. — Москва : Искусство, 1973. —192 с.
33. Львівщина туристська. Путівник / М.В. Гончар, І.М. Малявська, В.М. Пшеничний та ін. — Львів : Каменяр, 1986. — 120 с.
34. Львівський музей українського мистецтва. Путівник. — Львів : Каменяр, 1978. — 68 с.
35. Львівський історичний музей: Путівник. — Львів : Каменяр, 1987. — 94 с.
36. Львівський філіал Центрального музею В.І. Леніна. Путівник. — Львів : Каменяр, 1988. — 94 с. — (5-те вид.).
37. *Макарчук С.* Етнографи Українського державного музею етнографії та народного промислу у Львові: 1959—1965, спогади, архівні матеріали / С. Макарчук // Народознавчі зошити: Серія історична. — 2014. — № 2 (116). — С. 299—309.
38. *Мовна М.* Путівники Львовом. (Друга половина XIX — поч. XXI ст.): історико-культурологічне дослідження) / М. Мовна. — Львів, 2014. — 232 с.
39. Моє місто: хрестоматія з історії Івано-Франківська / упоряд. І. Монолатій. — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2012.
40. Музей народної архітектури та побуту у Львові. Путівник. — Львів : Каменяр, 1980. — 183 с.
41. Нариси з історії Дрогобича (від найдавніших часів до початку XXI ст.) / наук. ред. Л. Тимошенко ; ДДПУ ім. І. Франка ; істор. факультет. — Дрогобич : Коло, 2009. — 320 с.
42. *Низовий Д.* Борислав — місто нафтовиків / Д. Низовий. — Львів : Книжково-журнальне видавництво, 1961. — 104 с.
43. *Островский Г.* Львов / Г. Островский. — Москва : Искусство, 1975. —208 с.
44. *Пагутяк Г.* Сентиментальні мандрівки Галичиною / Г. Пагутяк. — Львів, 2014.
45. *Пастух Р.* Дрогобиччина: свідки епох : у 2 кн.: Енциклопедична кн.-альб. / Роман Пастух, Петро Сов'як, Ігор Шимко. — Дрогобич : Коло, 2012. — Кн. 1—2.
46. *Пелипейко І.* Містечко над Рибницею: книга про Косів / І. Пелипейко. — Косів : Писаний камінь, 2004. — 572 с.
47. *Петречко Д.* Втрачені українські села. Чорна / Дарія Петречко. — Брошнів : Таля, 2010. — 528 с.
48. Пластовий довідник. — Торонто, 1999. — 230 с.
49. Радянське Прикарпаття. Довідник-путівник. — Ужгород, 1974. — 221 с.
50. *Рожко В.* Художньо-меморіальний музей Олени Кульчицької у Львові. Путівник / В. Рожко. — Львів : Каменяр, 1978.
51. Стежками УПА. Туристичний путівник. — Івано-Франківськ, 2007.
52. *Стеф'юк В.* Косів — місто історичне: урбаністичний нарис / В. Стеф'юк. — Косів : Писаний камінь, 2004. — 572 с.
53. *Тимчишин Я.* Подорожі по Львівщині. Краєзнавчо-туристичний нарис / Я. Тимчишин, М. Савка, П. Тимошенко. — Львів : Каменяр, 1967.
54. *Тимчишин Я.* У Сколівські Бескиди. Краєзнавчо-туристичний нарис / Я. Тимчишин. — Львів, 1975.
55. *Томащук М.* Березови в історії Гуцульщини / М. Томащук. — Коломия : Вік, 1997. — 248 с.
56. Ужгород. Uzhgorod. Oujgorod. Путівник. Путеводитель. Guide. — Ужгород, 1961. — 161 с.
57. *Федорів Р.* Колиска з яворового дерева. Книга мандрівок / Роман Федорів. — Львів : Каменяр, 1970. — 258 с.
58. *Царик З.* Село біля башти / З. Царик. — Львів, 1999. — 130 с.
59. *Царик З.* Підгороддя княжого города. Історико-етнографічний нарис / З. Царик. — Львів, 2004. — 206 с.
60. *Царик З* Місто з бобром на гербі / З. Царик, Я. Царик. — Львів ; Бібрка, 2009. — (Вид. 2-ге).
61. *Царик Я.* Духовні святині Бібрки / Я. Царик. — Бібрка ; Львів, 2000.
62. *Цегельник Я.* Літературно-меморіальний музей Ярослава Галана. Путівник / Я. Цегельник. — Львів : Каменяр, 1975. — 24 с.
63. *Шаблій О.* Село на золотому Поділлі: земля і люди / Олег Шаблій. — Львів : Аверс, 2011. — 712 с.
64. *Шагала В.* Вибране / В. Шагала. — Львів : Логос, 2010. — 568 с.
65. *Шагала В.* Розповіді та ілюстрації про життя на селі в Західній Україні = Stories and illustrations of village life in Western Ukraine / Володимир Шагала ; передм. Марсі Кептур, Боб Шефер, Карлос Паскуаль ; ред. дік. Барбара Шрайвер. — Львів : МАСТІГ, 2002. — 267 с.
66. Шляхами Івана Франка на Україні. Путівник. — Львів : Каменяр, 1982. — 127 с.
67. *Gaj M.* Galicyjska kraina przygód / Marta Gaj. — Kraków, 2014.
68. *Gorsuch A.* «There is no Places Like Home» here's No Place like Home»: Soviet Tourism in Late Stalinism / Anne E. Gorsuch // Slavic Review. — Vol. 62. — № 4: Tourism and Travel in Russia and the Soviet Union (Winter, 2003). — P. 760—785.
69. *Gorsuch Anne E.* All this is your world: Soviet tourism at home and abroad after Stalin / Anne E. Gorsuch. — Oxford : Oxford University Press, 2011.
70. *Klimpel S.* W dolinie Strwiąża. Krościenko koło Chyrowa / S. Klimpel. — Warszawa : Instytut Lwowski, 2001. — 107 s.
71. *Klimpel S.* W dolinie Strwiąża. Chyrów / Klimpel S. — Gliwice, 2001. — 129 s.
72. *Tokarski J.* Lwów i okolice / J. Tokarski. — Bielsko-Biała, 2007.
73. Міжнародний туристичний маршрут «Нафтовий шлях» на теренах Дрогобиччини // http: //drohobych-rda.gov.ua/15/673-mzhnarodniy-turistichniy-marshrut-naftoviy-shlyah-na-terenah-drogobichchini.html.

Roman Holyk

BETWEEN ENTERTAINMENTS, SCIENCES AND IDEOLOGIES: REGIONAL TRAVELS AND LOCAL STUDIES IN SOVIET AND POST-SOVIET HALYCHYNA

The author has considered some ways and means used for functioning the local historical studies and tourist projects along the Western Ukraine in Soviet and post-Soviet era. Analyses have been made as for the Soviet ideological stereotypes and their influence on the ethnological search and different kinds of tourism in the region. At the same time have been presented certain changes in the sphere through the first decades of Ukrainian independence. The role and the function of books and book-reading in these processes have been underlined.

Keywords: Galicia / Western Ukraine, the Soviet period, post-Soviet history, ethnology, tourism, travel guides, reading, ideology, myth.

Роман Голык

МЕЖДУ РАЗВЛЕЧЕНИЕМ, НАУКОЙ И ИДЕОЛОГИЕЙ: ПУТЕШЕСТВИЯ И ИСТОРИЧЕСКОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ В СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ ГАЛИЦИИ

Автор рассматривает эволюционные пути краеведческих исследований и туристических проектов на Западной Украине в советское и постсоветское время. В статье анализируется влияние советских идеологических клише на развитие этнологических изысканий и различных видов туризма в регионе. В то же время отмечаются изменения в указанной сфере на протяжении первых десятилетий украинской независимости. Подчеркивается также роль и функции книгоиздания и чтения в этих процессах.

Ключевые слова: Галичина / Западная Украина, советский период, постсоветский период, история, этнология, туризм, путеводители, чтение.



Михайло ГЛУШКО

«ЕТНОГРАФІЧНА» ТЕМАТИКА УКРАЇНСЬКИХ МОВОЗНАВЦІВ НА ШПАЛЬТАХ ЗБІРНИКА «ДІАЛЕКТОЛОГІЧНІ СТУДІЇ»

В оглядовій статті йдеться про «етнографічну» тематику сучасних українських лінгвістів на сторінках збірника «Діалектологічні студії». З'ясовано, що найчастіше вони вивчають склад, походження, семантику і поширення народної лексики таких ділянок традиційної культури і побуту українців, як головні й допоміжні види занять (скотарство, мисливство, рибальство, бджільництво, народні ремесла і промисли), матеріальна (житло, одяг, їжа) і духовна (сімейна й календарна обрядовість, деякі види народних знань — медицина, ветеринарія) культура. Велика увага приділяються ареальній характеристиці, картографуванню мовних явищ, їх просторовому поширенню і часовим етапам еволюції, а заодно і виявленню наявних чи прихованих за ними культурних реалій. Мовні явища та культурно-побутові реалії репрезентують населення Надсяння, Бойківщини, Гуцульщини, Східного Поділля, Середнього Полісся, Східної Слобожанщини, частково Лемківщини, низинних районів Закарпаття, Опілля, Північної Буковини, Волині, Середнього Подніпров'я та інших етнографічних районів України.

Ключові слова: етнологія, «Діалектологічні студії», «етнографічна» тематика, діалекти української мови, лексика народної культури, семантика слова, історія слова, фольклор.

Прикметна риса сучасної науки — праця на стику різних галузей знань. Сказане стосується й етнології, представники якої все частіше залучають у своїх дослідженнях результати наукових студій фольклористів, культурологів, етнопсихологів та інших знавців традиційно-побутової культури. Чільне місце серед них посідають мовознавці, передусім діалектологи, які вже давно трудяться на «полі» етнологів. Особливо їхня активність пожвавилась в незалежній Україні, що засвідчує збільшення кількості публікацій на «етнографічну» тематику на шпальтах мовознавчих періодичних видань і наукових збірників, вихід у світ діалектологічних монографій, словників тощо.

Нинішня розмова йтиме лише про «Діалектологічні студії» — неперіодичне видання, яке випускає Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України зусиллями працівників відділу української мови з 2003 року. Відтоді світ побачили вже 9 тематичних збірників: 1. Мова в часі і просторі. Збірник на пошану Дмитра Гринчишина (2003); 2. Мова і культура (2003); 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської (2003); 4. Школи, постаті, проблеми (2004); 5. Фонетика, морфологія, словотвір (2005); 6. Лінгвістичний атлас — від створення до інтерпретації (2006); 7. Традиції і модерн (2008); 8. Говори південно-західного наріччя (2009); 9. Запозичення та інтерференція (2010). Усі вони видані за редакцією доктора філологічних наук, професора, директора Інституту української мови НАН України (м. Київ) Павла Гриценка та кандидата філологічних наук, старшого наукового співробітника, завідувача відділу української мови Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України Наталі Хобзей.

Хоча назване видання має типовий мовознавчих характер, а окремі його випуски приурочені відомим українським лінгвістам (Д. Гринчишину, Я. Закревській), сучасний етнолог, який працює на стику різних галузей знань і ставиться до розв'язання дослідницьких проблем відповідально, вже не може його ігнорувати. Щонайбільше, за два останні десятиліття українські діалектологи зуміли навіть випередити етнографів у з'ясуванні окремих народознавчих аспектів, передусім у виборі об'єктів і теренів мовознавчих студій та поповненні їх новими польовими матеріалами.

Скажімо, Надсяння як окремий етнографічний район України етнологи, за окремим винятком, не ви-

діляють і досі [15, с. 194, 210, 212; 53, с. 263—264], натомість існування окремого надсянського діалекту давно не викликає сумнівів в українських мовознавців. Саме тому львівські лінгвісти значно раніше від етнографів почали активно цікавитися різними ділянками традиційної культури місцевого населення. Зокрема, склад, структуру та семантичну організацію тематичної групи родинної (родильної, весільної і похоронної) лексики надсянських говірок вивчає Леся Хомчак. Із зазначеної тематики дослідниця оприлюднила на сторінках «Діалектологічних студій» цілу низку праць: огляд літератури і джерел («З історії дослідження надсянських говірок» [98]), узагальнюючі аналітичні статті («Назви учасників родильного обряду на Надсянні» [100]; «Полонізми у лексиці родинної обрядовості надсянських говірок» [101]), записи польових джерел («Матеріали до етнолінгвістичного словника родинної обрядовості Надсяння: родильний обряд» [99]) тощо.

Цінні для етнолога діалектологічні матеріали, наукові спостереження та висновки містить кандидатська дисертація Л. Хомчак «Лексика родинної обрядовості надсянських говірок» [102]. Так, серед висновків доцільно виділити два найважливіші. Перший: основу тематичних груп весільної та родильної лексики надсянських говірок формують здебільшого власне українські утворення (94%), запозичення складають лише 6%. Висновок другий: попри твердження попередників, що надсянські говірки є перехідними між діалектами української та польської мов, авторкою відзначено стійкість обрядової лексики до іншомовних впливів [102, с. 14].

Надсяння як окремого етнографічного району стосується цікава за змістом стаття здобувачки наукового ступеня Віри Шелемех «Назви обрядових страв у надсянських говірках Яворівщини». Йдеться тут про кутю, обрядовий хліб «струшлю» («струцлю»), перепічки, паску, пампушки, «мачку» з грибів, «вушка» (невеликі вареники з грибами), вареники з різною начинкою, голубці, «юшку» з яблук тощо [105]. Названу розвідку органічно доповнює цікава публікація польових матеріалів «Діалектні тексти про страви з Надсяння», які дослідниця зібрала у с. Залужжя та смт Краковець Яворівського району Львівської області [104].

Загалом успіхи знавців надсянських говірок змушують сучасних етнологів суттєво переосмислити й уточнити свої погляди стосовно Надсяння як окремої етнографічної одиниці України: його існування як об᾽єктивної реалії, визначення територіальних меж, наявності суміжних зон з іншими етнографічними районами тощо, а також з᾽ясувати етнографічну специфіку в різних ділянках традиційно-побутової культури місцевого населення.

І все ж, частіше українські діалектологи вивчають особливості розмовної мови населення більш відомих читацькому загалу етнографічних районів України. Серед цих зацікавлень виділяються передусім студії про пастушу лексику гуцулів кандидата філологічних наук, старшого наукового співробітника відділу української мови Інституту українознавства ім. І. Крип᾽якевича НАН України Тетяни Ястремської, яка в зазначеному мовознавчому виданні оприлюднила аж п᾽ять статей та один джерельний матеріал з відповідної тематики: «Гуцульська пастуша лексика як основа прізвищевих назв» [108], «Акціональний і номінативний аспекти пастушого обряду на Гуцульщині» [106], «До функціонування румунізмів у гуцульських говірках: лексика пастухування» [110], «Дослідження пастуших аґентів у площині епідигматики» [109], «Ареальна характеристика лексики пастухування гуцульського говору» [107] та «Полонинське пастухування Гуцульщини в текстах» [113]. Загалом докладна апробація різних мовознавчих питань, які були порушені на шпальтах «Діалектологічних студій», згодом дозволила лінгвісту підготувати й опублікувати ґрунтовну монографічну працю «Традиційне гуцульське пастухування» [114], в якій лексика відтворює гуцульське відгінне скотарство в його найрізноманітніших виявах і відкриває перед народознавцями (етнологами) нові можливості для інтерпретації пастухування як давнього за походженням виду господарської діяльності українців Карпат.

Цінним джерелом етнологів і фахівців суміжних наук є народна лексика різних ремесел і домашніх промислів. Для глибшого їх пізнання і реконструкції шляхів розвитку в діахронії важливе значення мають також результати досліджень діалектологів. Сказане стосується статті Віри Мицканюк-Копильчук з Івано-Франківська, в якій ідеться про семантику і словотвір ліжникарської лексики в гуцульських говірках [56].

Нарешті, завершуючи розмову про сучасні лінгвістичні студії стосовно особливостей гуцульського діалекту у сфері традиційно-побутової культури і публікацію їх результатів на шпальтах неперіодичного видання відділу української мови Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, доцільно окремо закцентувати увагу на розвідці «Етнонім *гуцул* у контексті антропонімії реґіону Східних Карпат» Костянтина Германа [12]. Зокрема, залучивши різні писемні джерела і дані мовознавчої науки, відомий чернівецький мовознавець (доктор філологічних наук, професор) висловив власну версію походження етноніма гуцули. На його думку, слово «гуцули» витворене із назв двох давніх племен — гуців та уличів — шляхом поєднання двох основ — *гуци* і *ули*, причому цей етнонім виник і сформувався упродовж XI—XII ст. [12, с. 23].

Досить часто йдеться на шпальтах «Діалектологічних студій» про бойківські говірки. Причетна до цього передусім кандидат філологічних наук, доцент Львівського національного університету імені Івана Франка Наталія Хібеба, яку вже тривалий період цікавлять лексико-семантичні особливості народно-розмовної мови бойків у царині весільної звичаєвості та обрядовості. Спершу дослідниця з'ясувала стан і перспективи мовознавчих студій бойківського весілля та проілюструвала особливості бойківського діалекту на основі двох розлогих оповідок про це обрядове дійство, зафіксованих особисто в селах Слобода-Небилівська та Осмолода Рожнятівського району Івано-Франківської області [82]. Відтак було докладно проаналізовано номінацію головного убору та назви його прикрас [87], що дозволило автору зробити цікавий і несподіваний для сучасного народознавства висновок: «Аналіз лексико-семантичної групи уборів нареченої виявляє, що значення низки слів інші, ніж в етнографічних джерелах. Наприклад, назви *шапка*, *рантух* фіксуємо як головний убір нареченої до обряду покривання, натомість етнографи — як реалії, пов'язані безпосередньо з обрядом покривання [...]. Це пояснюємо зникненням реалії, оскільки інформатори старшого віку пригадують, «як колись відбувалося весілля», а молодшим носіям говору ці лексеми взагалі не відомі» [87, с. 235].

Н. Хібеба розглянула також номінації вагітної жінки з погляду морально-етичних цінностей бойків [88] і встановила, що вони чітко поділяються за емоційним забарвленням: нейтральні та з різним ступенем експресивності. Йдеться тут і про застарілі назви позашлюбної дитини («копил», «бенькар», «бук арт», «бахур», «найдух», «жаливник» та ін.). Ґрунтовністю відзначається аналіз народної лексики (її поширення, походження, семантика тощо), яка побутувала в минулому і побутує досі в населення Бойківщини на позначення звичаїв укладення шлюбу та обрядів довесільного етапу [89]. З іншої статті львівської дослідниці довідуємось про те, що у весільній лексиці бойківських говірок присутні іншомовні нашарування, які, щоправда, кількісно незначні — становлять приблизно 3% її складу. Як засвідчує поданий мовознавцем лінгвістичний матеріал, більшість лексичних запозичень є полонізмами. Крім цього, у весільному лексиконі бойківського діалекту побутують румунські і мадярські вкраплення, деякі германізми, тюркізми, русизми тощо [86].

Але найбільше зацікавлення у сучасних українських етнологів викличе добірка документальних матеріалів про весільні звичаї, повір'я, забобони тощо, які Н. Хібеба зібрала в селах Сколівського, Турківського, Старосамбірського і Дрогобицького районів Львівської області та Рожнятівського і Богородчанського районів Івано-Франківської області в 1994—2008 роках [84]. Сказане стосується весільної лексики бойківського говору у формі матеріалів до словника [83].

Загалом більшість зазначених публікацій стали важливим способом апробації кандидатської дисертації «Структурно-семантична організація весільної лексики бойківських говірок», яку Н. Хібеба успішно захистила в 2007 р. [92].

Аналіз історії виходу і змісту відомого міжвоєнного часопису «Літопис Бойківщини», на шпальтах якого були опубліковані різні діалектологічні, етнографічні та історичні дослідження, зробив кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу нової історії України Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України Роман Голик [18]. Автор нарису з'ясував, що «на сторінках «Літопису Бойківщини» зафіксовано, по суті, перехідний етап еволюції української мовознавчої думки. Тут співіснують дві різні парадигми діалектологічних досліджень: характерна ще для середини — кінця XIX віку принагідна фіксація фактів без послідов-

ної їх інтерпретації й ґрунтована на питальниках методологічна системність неолінгвістики середини XX століття [...]. Однак навіть за таких умов редколегії часопису вдавалося збалансувати різні підходи до мовних, етнографічних та історичних явищ, зберігаючи досить високий науковий рівень публікацій. При цьому міждисциплінарність видання не переростала в тематичний хаос, а навпаки, сприяла комплексному сприйняттю порушених на його сторінках проблем» [18, с. 128—129].

Значне місце посідають на сторінках «Діалектологічних студій» наукові дослідження про різні ділянки народної культури всього українського населення Східних Карпат, тобто гуцулів, бойків і лемків. Інколи вони охоплюють також поодинокі села низинних районів Закарпаття, галицького і буковинського Підгір'я. Так, у першому томі цього видання була оприлюднена стаття закарпатського лінгвіста Еріки Ґоци «Джерела поповнення назв їжі і кухонного начиння в українських говорах Карпат» [21]. Згодом доцент Ужгородського національного університету підготувала і видала монографію «Назви їжі й кухонного начиння в українських карпатських говорах» [22], текстову частину якої доповнює декілька десятків лінгвістичних карт із зазначенням різних народних лексем, пов'язаних із традиційним харчуванням автохтонів Карпат і прилеглих місцевостей. Точніше, картографічний матеріал репрезентує народну лексику 82 населених пунктів Львівської, Закарпатської, Івано-Франківської та Чернівецької областей.

У цьому ж випуску збірника зусиллями відомого знавця історичної та народної медичної термінології, кандидата філологічних наук, старшого наукового співробітника відділу української мови Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України Ганни Дидик-Меуш були підготовлені й опубліковані діалектологічні матеріали про назви захворювань овець і кіз, які свого часу зібрала на теренах Закарпатської області мовознавець з Івано-Франківська Ярослава Вакалюк [6].

Про динаміку назв одягу в карпатських говорах другої половини XX ст. йдеться у праці закарпатської дослідниці Тетяни Піцури [65]. Зокрема, авторка аналізує дві тематичні групи: «загальні назви одягу та його частин» і «назви верхнього одягу». Іншомовні запозичення в тематичній групі лексики «назви хатніх речей» в українських карпатських говорах проаналізовані в іншій її статті. Як з'ясувала Т. Піцура, до цієї групи лексики належить понад 370 назв, які вживаються для позначення 28 денотатів (позначуваних предметів). За визначальними диференційними ознаками «призначення виробу» і «матеріал виготовлення» дослідниця виділила чотири семантичні мікрогрупи: «Назви постільної білизни», «Назви постільних речей», «Назви столової білизни», «Назви хатнього начиння (виробів із тканин, що виконують у побуті атрибутивну й утилітарну функцію)» [66]. Встановлено, що запозичення в українських карпатських говорах найчастіше позначають реалії, які в побуті населення Карпат поширились на початку XX ст. під впливом культурно-економічних відносин із сусідніми народами.

Українські говірки всього Закарпаття (зі 146 населених пунктів) репрезентують польові записи мисливської лексики Ганни Ковач з Ужгорода. І хоча в її статті «Міжмовні контакти у мисливській лексиці говірок Закарпатської області» йдеться лише про лексичні запозичення (угорські, румунські, німецькі, польські та ін.) у царині цього виду народних промислів [42], результати названого наукового дослідження важко переоцінити, позаяк українські етнологи приділяють поки що дуже мало уваги карпатському мисливству.

Побутування й ареального поширення української міфологічної лексики у Карпатському регіоні спеціально торкнулася Н. Хобзей [97]. Це дозволило дослідниці зробити важливий для сучасної науки висновок: «До сьогодні відсутні чіткі уявлення про «міфологічний» обшир, про поширення і кордони різних локальних рис давніх слов'янських обрядів, звичаїв і повір'їв, що створює серйозні перешкоди не тільки для реконструкції шляхів їх історичного розвитку, але і для включення міфологічних фактів у систему наукової аргументації при вирішенні загальних питань слов'янського етногенезу» [97, с. 61].

Назв одягу та взуття в наддністрянському говорі стосується стаття кандидата філологічних наук Зиновія Бичка [2]. Результати цього дослідження, як й інших праць мовознавця [3], корисні передусім для вирішення дискусійної проблеми стосовно так званого Підгір'я як окремої етнографічної одиниці України, яку безпідставно визнають деякі сучасні львівські етнологи [17].

Регіональний характер має дослідження Ольги Стрижаковської про народні назви відомих науковій медицині хвороб (жовтухи, коклюшу, кору, паротиту, скарлатини), зібрані авторкою у 37 населених пунктах Чернівецької області [77]. З цього ж адміністративно-територіального краю походять діалектні тексти про «Пасху» і його варіантні вияви в південно-західному наріччі, записані Наталією Руснак із Чернівців [69].

На шпальтах аналізованого видання апробувала результати своїх мовознавчих студій кандидат філологічних наук, доцент Валентина Конобродська, учениця відомого знавця поліських говорів, доктора філологічних наук, проофесора Миколи Никончука. Зокрема, в одному з опублікованих нею матеріалів наявні популярні на теренах Полісся повір'я, легенди і перекази про «ходячих» мерців та запобіжні заходи, якими поліщуки намагались припинити їх «ходіння» [45]. Наукове зацікавлення становить її розвідка «Українські етнокультурні й мовні ознаки Берестейщини у світлі картографування поліського поховального обряду» [47]. Окремо дослідниця з'ясувала об'єкт етнолінгвістичного студіювання східнослов'янського поховального обряду, визначила його предмет й основні чинники так би мовити первинної (раціонально-практичні потреби; міфологічні уявлення; психологічні чинники; матеріальне становище покійника, соціальний статус і ступінь родинних зв'язків із ним) і вторинної (впливи інших обрядів; зміни у світогляді й ідеології; затемнення значення ритуального акту, ритуального слова; вплив мови, слова як наслідок подібності зовнішньої форми, звукового складу; територіальні й етнічні змішування та взаємовпливи) дії [46]. Згодом В. Канобродська видала етнолінгвістичну монографію «Поліський поховальний і поминальний обряди» [44], фактичний матеріал якої репрезентує майже півтора сотні населених пунктів. За мережею, вони, фактично, співпадають з мережею Поліського лінгвістичного атласу, укладеного московськими мовознавцями під керівництвом Нікіти Толстого.

Наукову школу М. Никончука гідно представила в «Діалектологічних студіях» інша його вихованка, кандидат філологічних наук, доцент Галина Гримашевич, об'єктом наукового зацікавлення якої є назви традиційного одягу та взуття поліщуків. До речі, задовго до друку наукових розвідок у зазначеному виданні її творчий доробок становив важливий для етнологів «Словник назв одягу та взуття середньополіських і суміжних говірок» [28]. В одній зі своїх статей дослідниця спеціально торкнулась проблеми словотвору середньополіських назв народного одягу (верхнього і поясного, жіночих головних уборів) [27], в іншій розвідці («Лексичний атлас назв одягу та взуття середньополіського діалекту: спроба інтерпретації») на основі докладного аналізу картографічного мовного матеріалу виділила в досліджуваній ділянці традиційної культури характерні для населення Середнього Полісся лексеми, виявила низку лексико-семантичних опозицій, окреслила в межах цього етнографічного району сім діалектних зон та визначила властиві для кожної з них назви [24].

У восьмому випуску «Діалектологічних студій» Г. Гримашевич спробувала з'ясувати лексико-семантичні паралелі у сфері народного одягу та взуття двох віддалених діалектів — середньополіського і буковинського [26]. «Закономірно — узагальнює дослідниця, — що серед назв старого одягу в обох діалектах є значна частина утворень, які перебувають в опозиції, тобто наявні в одному говорі і відсутні в іншому. Це зумовлено різними лінгвістичними й екстралінгвістичними чинниками: традиціями життя й побуту поліщуків та буковинців, історією розвитку кожного краю, контактами з іншими народами та належністю діалектів до двох різних наріч україномовного діалектного континууму» [26, с. 74].

Окремо житомирська дослідниця торкнулась іншомовних запозичень в тематичній групі лексики одягу середньополіського діалекту [23], а також опублікувала значні за обсягом етнографічні та етнолігвістичні тематичні записи з 15 говірок Житомирської області, які стосуються присутності одягу і взуття у поліських повір'ях, їх використання у сімейних і календарних звичаях та обрядах [25].

Цікаві думки і спостереження стосовно поліського варіанта ангела-хранителя («золотника»), який часто присутній у народних замовляннях від болю в животі внаслідок надмірного фізичного перенапруження, висловив ще один учень М. Никончука, доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри української мови Житомирського державного університету імені Івана Франка Віктор Мойсієнко [58].

З Поліссям пов'язане праслов'янське за походженням слово «голобля», яке було предметом нашої уваги у другому випуску «Діалектологічних студій». Зокрема, розглянувши терени його поширення у говірках української мови, конкретні реалії матеріальної культури (тяглові прилади різної форми, конструкції і функціонального призначення), позначені цим терміном у минулому, ми дійшли висновку про те, що первісним предметом, у якому випробували тяглову спроможність однієї упряжної тварини (вола) і тягловий засіб у вигляді паралельних жердин (голоблі), були сани господарського призначення [16].

Різні види побажань (на закладинах хати, під час новосілля, косовиці, першого вигону худоби на пасовисько, обдаровування молодожонів на весіллі) як стереотипи мовноетикетної поведінки поліщуків і волинян стали предметом аналізу Світлани Богдан із Луцька [5]. Власний погляд стосовно історії деяких лексем («копит-ратиця», «губи-гриби», «щелепа-челюсть», «курінь», «ікра», «селезінка») на основі поліського діалектного матеріалу висловив мовознавець із Глухова Сумської області Володимир Куриленко [49]. Важливо, що думки автора підтверджують конкретні картографічні джерела.

Гідно представлений на сторінках досліджуваного видання діалектологічний матеріал зі східної частини Слобожанщини та південного сходу України, передусім зусиллями лінгвістів Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. Так, у першому випуску збірника «Діалектологічні студії» професор, доктор філологічних наук, завідувач кафедри української мови і загального мовознавства Катерина Глуховцева порушила питання про картографування як джерело вивчення типології східнослобожанських говірок [13]. Поданий у статті фактичний матеріал та його аналіз доповнюють п'ять лінгвістичних карт, на яких відтворено поширення різних лексем, вживані для позначення різних культурно-побутових реалій: «торба для віддавлювання сиру»; «загорода для великої рогатої худоби в полі або вдома»; «черпак — посудина для набирання води»; «гойдалка — споруда, на якій гойдаються для розваги діти»; «колиска — дитяче ліжко». В іншій статті дослідниця торкнулася рідкісної не лише для діалектології, а й для етнології теми — посестринства та його номінації в українських східнослобожанських і східностепових говірках [14]. Точніше, йдеться про давню за походженням традицію, що донедавна зберігалася в деяких селах Попаснянського району Луганської області, за якою дівчата, що готувалися вийти заміж, обирали собі посестер серед тих, які лише починали дівувати. Молодші дівчата називали старших «лалками».

Вербальний компонент народної гри «Рожа», яка належить до складу окремої групи із символічною назвою «Ігри в ад і рай» у східнослобожанських говірках, проаналізувала кандидат філологічних наук Галина Барилова [1].

Із 103 населених пунктів Луганської області походить лінгвістичний матеріал відомої дослідниці весільної лексики українських східнослобожанських говірок Ірини Магрицької, зокрема таких фразеологізмів, як «комин (піч, пічку, грубу, плиту) колупати», «дати (піднести, причепити, повісити, вручити, підсунути) гарбуза», «просвердлити дірку», «бгати коровай (шишки)», «заводити (вести, садити, садовити) на посад», «покривати (накривати) молоду (молодих)» та ін. [52].

Східної Слобожанщини стосуються невеликі за обсягом розвідки Марини Волошинової «Назви їжі та напоїв у східнослобожанських говірках» [10], Романа Міняйла «Запозичення та інтерференція в рибальській лексиці східнослобожанських говірок» [57] та Лариси Тищенко «Атлас побутової лексики південнослобожанських говірок» [78]. Діалектні тексти, у яких відтворено особливості традиційного ткацтва українців Східної Слобожанщини, зібрала й опублікувала Ірина Ніколаєва. Точніше, про цей вид домашнього ремесла читач дізнається з низки тематично озаглавлених оповідей і народних легенд: «Про виготовлення полотна», «Жінка та нечиста сила», «Про ткацький верстат», «Про вечорниці», «Про ткача та свата», «День Варвари Великомучениці», «Про ледачу жінку, яка просавилася та провар варилася» тощо [59].

Три статті опублікувала на сторінках «Діалектологічних студій» доцент Уманського державного університету імені Павла Тичини Тетяна Тищенко. В одній з них дослідниця торкнулася задуму і підготовки Агатангелом Кримським праці «Звенигородщина» [79], багатої на етнографічні, фольклорні та діалектні матеріали з його рідної Черкащини. В ін-

шій розвідці об'єктом її наукових спостережень стали народні назви бджіл у говірках Східного Поділля [81]. Про звичай обирати народженій дитині «других батьків», її опікунів і покровителів та пов'язану з ним номінацію у східноподільських говірках йдеться у третій за ліком статті Т. Тищенко [80].

Професор Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького Ганна Мартинова порушила актуальну як для мовознавців, так і для сучасних етнологів проблему «Порубіжжя як об'єкт картографування» [54]. Зокрема, спираючись на наявну в «Атласі української мови» побутову лексику правобережної Черкащини, автор дійшла висновку про те, що основна подільсько-середньонаддніпрянська межа проходить орієнтовно по р. Гнилий Тікич із незначними відхиленнями частини ізоглос на захід і схід [54, с. 183].

Зіставна характеристика рибальських номенів (народних назв риби, знарядь лову і їх деталей, засобів пересування по воді та їх частин) української говірки с. Матроска Ізмаїльського району Одеської області та острівної російської говірки старообрядців-липован с. Нова Некрасівка цього ж району стали предметом дослідження Ірини Циганок і Галини Галаш [103].

Зв'язок між словом і реалією у сфері традиційного гончарства став предметом уваги Наталі Хобзей та Світлани Литвиненко з містечка Опішня, що на Полтавщині [51].

На шпальтах «Діалектологічних студій» знайшли місце також дослідження, які стосуються історії лексики української мови та її семантики. Йдеться передусім про праці працівників відділу української мови Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. Так, зусиллями кандидата філологічних наук, старшого наукового співробітника Ольги Кровицької було виявлено в пам'ятках української мови XVI—XVIII ст. 1294 аґентивні та професійні назви осіб, які дослідниця поділила на три великі підгрупи: назви осіб, що працюють у виробничій сфері; назви осіб, що працюють у невиробничій сфері; назви осіб, пов'язані з іншими діями та вчинками. Як наголосила мовознавець, у кожній з цих підгруп можна виділити окремі ряди. Зокрема, до першої підгрупи належать назви осіб, пов'язані з різним ремеслами (металообробною промисловістю, ювелірною справою та зброярством; обробкою деревини, виготовленням речей із дерева; будівельною справою і керамічним виробництвом; виробництвом паперу і друкарством тощо), і назви осіб, що займаються різними видами промислів (із рибальством, виробництвом поташу, пороху, інших речовин, сировини). Серед номенів другої підгрупи етнологів зацікавлять передусім назви, пов'язані з культурою, ворожінням та пророцтвом [48].

Історії одягу українців стосуються публікації кандидата філологічних наук, старшого наукового співробітника Ганни Войтів. Спершу об'єктом її уваги стали назви таких елементів традиційного вбрання і прикрас, як застібка, ґудзик і пряжка [9], а відтак — слово «пояс» та його семантична еволюція [8].

Зусиллями іншого працівника відділу української мови Г. Дидик-Меуш, як знавця історії формування і розвитку назв української медицини, про що вже йшлося, були підготовлені й опубліковані на сторінках «Діалектологічних студій» статті «Історичний та діалектний аспекти лексикологічного вивчення медичних номенів» [30] та «Семантика слова і давньоукраїнський писемний контекст» [32]. В останній з них дослідниця спробувала з'ясувати семантику і специфіку функціонування давньоукраїнських медичних найменувань «нечистость», «облива» і «трудъ», які позначали в писемних пам'ятках дерматологічні захворювання. Зазначмо, що українська медична лексика XVI—XVIII ст. стали об'єктом окремого монографічного дослідження Г. Дидик-Меуш «Українська медицина: Історія назв» [33], причому в широкому історичному писемному контексті — від писемних пам'яток княжого періоду до новітніх медичних словників. Аналіз наявних у цій праці назв супроводжують історичні, культурологічні й етимологічні довідки, спільнослов'янські лексичні паралелі, діалектні відповідники. Її ж зусиллями були оприлюднені раритетні медичні словнички, укладені свого часу Прокопом Адаменком та Оленою Курило [31].

В оглядово-аналітичній статті Н. Хобзей «Міфологічні назви у Словнику української мови XVI — першої половини XVII століття» йдеться про основні міфологічні назви («адъ», «антихристъ» («антихрестъ», «антіхристъ», «анътихристъ» та ін.), «аспидъ» («аспідъ»), «василискъ», («василіскъ», «василіск»), «бай», «бриля» тощо), наявні в 1—9 випусках цього видання [96].

Особливий інтерес для етнологів становлять мовознавчі розвідки кандидата філологічних наук Надії Осташ. Зокрема, у статті «Про назви літніх християнських свят українців: Зелені свята» [61] авторка з'ясувала різні назви на означення не лише свята, а й днів троїцько-купальського періоду та клечальної зелені. Крім цього, дослідниця зробила своєрідний екскурс у минуле (залучивши значну кількість документального матеріалу), розмістивши у хронологічному порядку вживання українцями церковних та народних назв досліджуваних свят. Геортоніму «Водохреці» стосується інша її праця [62], в якій було з'ясовано історію виникнення цієї власної назви, її різних за структурою та фонетичним оформленням синонімів, межі їх поширення в Україні тощо.

Серію праць словникового характеру про символіку у традиційній духовній культурі українців оприлюднила старший науковий співробітник, кандидата філологічних наук Оксана Сімович. Зазначмо, що під час викладу й аналізу фактичного матеріалу автор дотримується загальновизнаних мовознавцями схеми, послідовності і критеріїв: слово-символ та його варіанти; значення слова за словником української мови; коротка загальна інформація про символ (у разі потреби); символічні значення слова та ілюстративний матеріал тощо. Зокрема, об'єктом уваги дослідниці були символи різних рослин: калини [76] дуба і берези [75], верби, вишні, рожі, сосни, тополі, черемшини, явора і злакових (зернових) культур та виробів з них [73], барвінку [72], а також «вінок» [74], який виготовляли із рослин. Розглянула дослідниця і такі слова-символи, як «кров», «вода» і «зозуля» (останню лексему у співавторстві з кандидатом філологічних наук, старшим науковим співробітником Інституту народознавства НАН України Надією Пастух) [71].

Огляд наукового доробку авторів «Діалектологічних студій» буде неповним, якщо оминути низку документальних матеріалів словникового характеру, в яких також містяться цінні відомості з традиційно-побутової культури різних етнографічних груп українського народу. До них належать «Словник говірки села Негостина (Румунія)» Олекси Горбача [19], «Словник північно-підляської говірки села Добровода близько Гайнівки (Польща)» цього ж мовознавця [20], «Словник діалектної лексики переселенців із Холмщини» Н. Осташ [63], словник «Говірки містечка Олешичі на Любачівщині» Нестора Козія [43], «Словник говірки села Стриганці Тисменицького району Івано-Франківської області» Романа Осташа та Любови Осташ [64].

На шпальтах «Діалектологічних студій» представлені також декілька типових етнографічних, етнографічно-фольклорних чи фольклорних матеріалів, які репрезентують різні ділянки духовної культури та різні етнографічні райони України. Зокрема, такими є фольклорні тексти про гріх і кару зі с. Мокряни Мостиського району Львівської області, зафіксовані Іриною Коваль-Фучило [40], демонологічні тексти про відьом і нечисту силу у записах Ірини Магрицької, Віктора Дворянкіна, Катерини Глухевцової та Ігоря Гунчика [67], народні замовляння, зібрані Катериною Глухевцовою, Ігорем Гунчиком і Любов'ю Фроляк [35]. Рідкісними є варіанти гуцульської народної молитви «Сон Божої Матері», зафіксовані В. Зеленчуком у селах Криворівня та Верхій Ясенів, що на Івано-Франківщині [36]. Понад 350 весільних «приспівок» з поліського с. Сімоновичі Брестської області Білорусі опублікував Федір Клімчук [39].

Типовий етнографічно-фольклористичний характер мають матеріали про «зустріч» русалок під час «дєдов» (у п'ятницю напередодні Трійці) і їх «проводи» в понеділок після Русального тижня, записані Людмилою Іванниковою, Іриною Коваль-Фучило та Оксаною Шалак у с. Гавронщина Макарівського району Київської області від переселенців із с. Речиця колишнього Чорнобильського району цієї ж області [38]. Відомості про барвінковий обряд традиційного бойківського весілля доповнює польовий матеріал, який зібрала в с. Топільниця Старосамбірського району Львівської області Віра Мицак [55]. Етнолог Стефанія Гвоздевич опублікувала добірку польових етнографічних матеріалів про родильну обрядовість галицьких і буковинських гуцулів [11]. Діалектні тексти про різні чуда (про відвернення пошесті, Святу Гору, чудесне одруження, зцілення в джерелі, блаженного о. Романа Лисика, князя Лагодовського тощо) із Перемишлянського, Золочівського та Яворівського районів Львівської області записала Ірина Романина [68].

Цілковито етнографічних характер має публікація гуцульських ігор та забав при померлому («ложки», «паска», «прощі просити», «зорі лічити», «печи гу-

сака», «барву тягнути», «висіти», «вінчання» тощо), які ще в 60-х роках минулого століття записав уродженець с. Зелена Надвірнянського району Івано-Франківської області Михайло Зеленчук [37]. Нагадаємо, що саме з цього населеного пункту походять відомі записи етнографічних матеріалів Антона Онищука, серед них і праця «Похоронні звичаї й обряди в селі Зелениці, Надвірнянського повіта» [60], в якій описано 20 ігор і забав при покійнику.

Дослідників дитячої субкультури зацікавлять етнографічно-фольклорні матеріали про ігри зі сталою в канві гри чи в сюжеті згадкою кольору, які на теренах Львівщини зібрала Ольга Ковальчук-Довгополова [41]. Сказане стосується пісні-вірша «Там в горах Карпатах смутні дні настали», яку в 1967 р. записав відомий мовознавець й україніст Михайло Лесів у с. Бортне на Лемківщині [50]. Вона цікава передусім своїм змістом, позаяк передає почуття автохтонів Лемківщини, Надсяння, Холмщини й Підляшшя, насильно виселених зі своєї батьківщини лише з тієї причини, що почували себе українцями. Сучасний етнолог не може проігнорувати також відповіді на запитання анкети «Народна культура Полісся», набуті київським мовознавцем Юрієм Бідношиєю від носіїв української культури Північного Підляшшя (с. Яґуштово Більського повіту Підляського воєводства Республіки Польща) [4].

Зацікавлення «етнографічною» тематикою авторами збірника «Діалектологічні студії» засвідчує ще один важливий факт — їх оцінка наукової продукції сучасних етнологів. Зокрема, Н. Хібеба виклала свої думки і спостереження стосовно монографії В'ячеслава Кушніра й Наталії Петрової «Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20—80-ті рр. XX ст.)» [85], Т. Ястремська — власні міркування щодо змісту дослідження Миколи Гладкого «Традиційне скотарство Середнього Полісся другої половини XIX — першої третини XX ст.: Історико-етнологічне дослідження» [112] та навчального посібника М. Глушка «Методика польового етнографічного дослідження» [111]. Увагу Н. Хібеби привернув також один з випусків часопису «Міфологія і фольклор» [91].

Доцільно згадати рецензії мовознавців на деякі лінгвістичні праці українських діалектологів з «етнографічної» тематики: О. Сімович на дослідження І. Магрицької «Словник весільної лексики українських східнослобожанських говірок (Луганська область)» [70], Н. Хобзей на «Лінгвістичний атлас українських говорів Східної Словаччини. III: Назви будівництва і транспорту» Зузанни Ганудель [95], Г. Войтів на «Словник назв одягу та взуття середньополіських і суміжних говірок» Г. Гримашевич [7].

Корисними для етнологів є думки і спостереження українських мовознавців стосовно наукової якості відомих російських і білоруських етнолінгвістичних видань: Н. Хобзей щодо колективного збірника «Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы» [94] та енциклопедії білоруської міфології [93], Г. Дидик-Меуш на словник О. Бєлової «Славянский бестиарий: Словарь названий и символики» [29]. Це саме стосується рецензії Уляни Єдлінської на ґрунтовну працю чеського науковця Петра Калети про етнографа Франтішека Ржегоржа, життя і творчість якого були тісно пов'язані з Галичиною [34].

Отже, все сказане раніше дає змогу нам підвести такі загальні підсумки.

«Діалектологічні студії» як неперіодичне видання містить значну кількість публікацій з корисними для сучасних народознавців (етнологів і фольклористів) спостереженнями і висновками. Особливу цінність для них становлять автентичні польові діалектологічні, етнографічні і фольклорні джерела, які за роки незалежності України особисто записали, опрацювали та оприлюднили українські лінгвісти.

«Етнографічна» тематика сучасних мовознавчих (передусім діалектологічних) студій охоплює різні галузі традиційно-побутової культури українського народу: головні і допоміжні види занять (скотарство, мисливство, рибальство, бджільництво, народні ремесла і промисли), матеріальну (житло, одяг, їжа) і духовну (сімейна і календарна обрядовість, деякі види народних знань — медицина, ветеринарія) культуру. Спорадично українські лінгвісти торкаються сімейних і громадських стосунків (шлюб, посестринство, кумівство).

Найчастіше мовознавці вивчають склад, походження, семантику і поширення народної лексики, яка стосується зазначених ділянок традиційної культури і побуту українців. Велику увагу вони приділяють ареальній характеристиці, картографуванню мовних явищ, їх просторовому поширенню і часовим

етапам еволюції, а заодно і виявленню наявних чи прихованих за ними культурних реалій.

Виявлені й оприлюднені на сторінках «Діалектологічних студій» мовні явища та культурно-побутові реалії репрезентують населення таких етнографічних районів України, як Надсяння, Бойківщина, Гуцульщина, Східне Поділля, Середнє Полісся, Східна Слобожанщина, частково Лемківщина, низинні райони Закарпаття, Опілля, Північна Буковина, Волинь, Середнє Подніпров'я, Буджак, Приазов'я, Східне і Західне Полісся, Північне Підляшшя.

Названі в нашому дослідженні (і не названі також) автори друкують свої праці на шпальтах інших періодичних та неперіодичних видань України: «Волинь-Житомирщина: Історико-філологічний збірник з регіональних проблем» (Житомир), «Українське мовознавство: Міжвідомчий науковий збірник» (Київ), «Лінгвістичні студії: Збірник наукових праць» (Донецьк), «Українська історична та діалектна лексика: Збірник наукових праць» (Львів), «Дослідження з мовознавства» (Дніпропетровськ), «Лінгвістичні дослідження: Збірник наукових праць» (Харків), «Волинь філологічна: Текст і контекст. Західнополіський діалект у загальноукраїнському та всеслов'янському контекстах» (Луцьк) тощо. Очевидно, це змушує сучасних етнологів і фольклористів значно частіше і ширше залучати творчий доробок мовознавців у своїх наукових студіях, а порушена нами проблема може бути предметом більш ґрунтовної розмови — навіть у формі кандидатської дисертації чи монографічного дослідження.

1. *Барилова Г.* Вербальний компонент народних ігор «в ад і рай» у східнослобожанських говірках / Галина Барилова // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 139—144.
2. *Бичко З.* Назви одягу та взуття в наддністрянському говорі / Зиновій Бичко // Діалектологічні студії. 1. Мова в часі і просторі. Збірник на пошану Дмитра Гринчишина. — Львів, 2003. — С. 276—281.
3. *Бичко З.М.* Діалектна лексика Опілля / З.М. Бичко. — Львів : Фенікс, 1997. — 137 с.
4. *Біднощия Ю.* Етнолінгвістичні записи з Північного Підляшшя / Юрій Біднощия // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас — від створення до інтерпретації. — Львів, 2006. — С. 335—355.
5. *Богдан С.* Стереотипи мовноетикетної поведінки волинян і поліщуків: побажання / Світлана Богдан // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 120—129.
6. *Вакалюк Я.* Назви захворювань овець і кіз / Ярослава Вакалюк: [до друку підготувала Ганна Дидик-Меуш] // Діалектологічні студії. 1. Мова в часі і просторі. Збірник на пошану Дмитра Гринчишина. — Львів, 2003. — С. 304—310.
7. *Войтів Г.* Лексика групи «одяг» у новому діалектному словникові: Гримашевич Г.І. Словник назв одягу та взуття середньополіських і суміжних говірок. — Житомир : Північно-український діалектологічний центр Житомирського державного університету імені Івана Франка, 2002. — 184 с. / Ганна Войтів // Діалектологічні студії. 4. Школи, постаті, проблеми. — Львів, 2004. — С. 541—544.
8. *Войтів Г.* Слово *пояс* і його семантична еволюція в українській мові / Ганна Войтів // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської. — Львів, 2003. — С. 113—120.
9. *Войтів Г.* Формування мікрогрупи «застібка, ґудзик, пряжка» в українській мові / Ганна Войтів // Діалектологічні студії. 1. Мова в часі і просторі. Збірник на пошану Дмитра Гринчишина. — Львів, 2003. — С. 121—129.
10. *Волошинова М.* Назви їжі та напоїв у східнослобожанських говірках / Марина Волошинова // Діалектологічні студії. 9: Запозичення та інтерференція. — Львів, 2010. — С. 177—181.
11. *Гвоздевич С.* Із польових записів про родильну обрядовість / Стефанія Гвоздевич // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас — від створення до інтерпретації. — Львів, 2006. — С. 357—368.
12. *Герман К.* Етнонім *гуцул* у контексті антропонімії реґіону Східних Карпат / Костянтин Герман // Діалектологічні студії. 7. Традиції і модерн. — Львів, 2008. — С. 17—24.
13. *Глуховцева К.* Картографування як джерело вивчення типології східнослобожанських говірок / Катерина Глуховцева // Діалектологічні студії. 1. Мова в часі і просторі. Збірник на пошану Дмитра Гринчишина. — Львів, 2003. — С. 190—202.
14. *Глуховцева К.* Посестринство та його номінація в українських східнослобожанських і східностепових говірках / Катерина Глуховцева // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 150—154.
15. *Глушко М.* Етнографічне районування України: стан, проблеми, завдання (за матеріалами наукових досліджень другої половини XX — початку XXI ст.) / Михайло Глушко // Вісник Львівського університету: Серія історична. — Львів, 2009. — Вип. 44. — С. 179—214.
16. *Глушко М. Оглобля*: слово і реалія / Михайло Глушко // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 103—111.
17. *Глушко М.* Підгір'я — окрема етнографічна одиниця України? / Михайло Глушко // Вісник Львівського університету: Серія історична. — Львів, 2013. — Вип. 48. — С. 299—318.

18. *Голик Р.* «Самбірський феномен» і культурні стереотипи: симбіоз діалектології, етнографії та історії на сторінках міжвоєнного «Літопису Бойківщини» / Роман Голик // Діалектологічні студії. 4. Школи, постаті, проблеми. — Львів, 2004. — С. 104—133.
19. *Горбач О.* Словник говірки села Негостина (Румунія) / Олекса Горбач: [опрацювала та підготувала до друку Наталя Хобзей] // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської. — Львів, 2003. — С. 422—453.
20. *Горбач О.* Словник північно-підляської говірки села Добровода близько Гайнівки (Польща) / Олекса Горбач: [опрацювали та підготувала до друку Н. Хобзей, О. Тріль] // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської. — Львів, 2003. — С. 454—488.
21. *Ґоца Е.* Джерела поповнення назв їжі і кухонного начиння в українських говорах Карпат / Еріка Ґоца // Діалектологічні студії. 1. Мова в часі і просторі. Збірник на пошану Дмитра Гринчишина. — Львів, 2003. — С. 269—275.
22. *Ґоца Е.* Назви їжі й кухонного начиння в українських карпатських говорах / Еріка Ґоца. — Ужгород : Ґражда, 2010. — 358 с. : карти.
23. *Гримашевич Г.* Запозичення в тематичній групі лексики одягу середньополіського діалекту / Галина Гримашевич // Діалектологічні студії. 9: Запозичення та інтерференція. — Львів, 2010. — С. 128—140.
24. *Гримашевич Г.* Лексичний атлас назв одягу та взуття середньополіського діалекту: спроба інтерпретації / Галина Гримашевич // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас — від створення до інтерпретації. — Львів, 2006. — С. 145—153.
25. *Гримашевич Г.* Одяг і взуття Житомирщини в повір'ях та обрядах / Галина Гримашевич // Діалектологічні студії. 9: Запозичення та інтерференція. — Львів, 2010. — С. 563—579.
26. *Гримашевич Г.* Середньополісько-буковинські лексико-семантичні паралелі (на матеріалі назв одягу та взуття) / Галина Гримашевич // Діалектологічні студії. 8: Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 66—76.
27. *Гримашевич Г.* Словотвір середньополіських назв одягу / Галина Гримашевич // Діалектологічні студії. 5. Фонетика, морфологія, словотвір. — Львів, 2005. — С. 245—249.
28. *Гримашевич Г.І.* Словник назв одягу та взуття середньополіськихісуміжнихговірок/Г.І.Гримашевич. — Житомир, 2002. — 184 с.
29. *Дидик-Меуш Г.* Звірі і символи в бестіарії О. Бєлової [Рец. на кн. Белова О.В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. — М. : Индрик, 2001. — 320 с.] / Ганна Дидик-Меуш // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 343—346.
30. *Дидик-Меуш Г.* Історичний та діалектний аспекти лексикологічного вивчення медичних номенів / Ганна Дидик-Меуш // Діалектологічні студії. 1. Мова в часі і просторі. Збірник на пошану Дмитра Гринчишина. — Львів, 2003. — С. 155—159.
31. *Дидик-Меуш Г.* Раритетні медичні словнички / Ганна Дидик-Меуш // Діалектологічні студії. 7. Традиції і модерн. — Львів, 2008. — С. 185—204.
32. *Дидик-Меуш Г.* Семантика слова і давньоукраїнський писемний контекст / Ганна Дидик-Меуш // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської. — Львів, 2003. — С. 156—163.
33. *Дидик-Меуш Г.* Українська медицина. Історія назв / Ганна Дидик-Меуш. — Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2008. — 399 с.
34. *Єдлінська У.* Дороги до Галичини — давньої й сучасної (роздуми П. Калети над етнографічними працями Ф. Ржегоржа) [Рец. на кн. Kaleta P. Cetsta do Haliče: František Řehoř a poznání života výhodní Haliče ve druhé polovině 19 století. — [Olomouc] : Votobia, 2004. — 269 s.] / Уляна Єдлінська // Діалектологічні студії. 5. Фонетика, морфологія, словотвір. — Львів, 2005. — С. 367—373.
35. Замовляння / записали Катерина Глуховцева, Ігор Гунчик, Любов Фроляк // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 309—313.
36. *Зеленчук В.* Сон Божої Матері: гуцульські народні молитви / Василь Зеленчук // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської. — Львів, 2003. — С. 489—493.
37. *Зеленчук М.* Похоронні звичаї та обряди на Гуцульщині: ігри та забави при померлому / Михайло Зеленчук // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 241—247.
38. *Іваннікова Л.* «Дєди» і «Проводи русалок» у с. Гавронщина Макарівського району Київської області (Святкують чорнобильські переселенці зі с. Речиця) / Людмила Іваннікова, Ірина Коваль-Фучило, Оксана Шалак // Діалектологічні студії. 4. Школи, постаті, проблеми. — Львів, 2004. — С. 503—519.
39. *Клімчук Ф.* А в нашого свата… («прыпывкы» з вёскі Сіманавічы Брэсцкай вобласці) / Фёдар Клімчук // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської. — Львів, 2003. — С. 494—516.
40. *Коваль-Фучило І.* До проблеми: гріх і кара в українській народній традиції (на матеріалі фольклорних текстів, записаних у с. Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл.) / Ірина Коваль-Фучило // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 201—222.
41. *Ковальчук-Довгополова О.* Дитячі ігри, пов'язані з кольорами / Ольга Ковальчук-Довгополова // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 248—257.
42. *Ковач Г.* Міжмовні контакти у мисливській лексиці говірок Закарпатської області / Ганна Ковач // Діалектологічні студії. 9. Запозичення та інтерференція. — Львів, 2010. — С. 222—233.

43. *Козій Н.* Говірка містечка Олешичі на Любачівщині / Нестор Козій: [упорядкувала та підготувала до друку Леся Хомчак] // Діалектологічні студії. 7. Традиції і модерн. — Львів, 2008. — С. 208—224.
44. *Конобродська В.* Поліський поховальний і поминальний обряди / Валентина Конобродська. — Житомир : Полісся, 2007. — Т. 1: Етнолінгвістичні студії. — 356 с.
45. *Конобродська В.* Поліські повір'я, легенди, перекази про «ходячих» мерців та запобіжні заходи проти їх «ходіння» / Валентина Конобродська // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 223—240.
46. *Конобродська В.* Східнослов'янський поховальний обряд як об'єкт етнолінгвістичного дослідження / Валентина Конобродська // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 42—52.
47. *Конобродська В.* Українські етнокультурні й мовні ознаки Берестейщини у світлі картографування поліського поховального обряду / Валентина Конобродська // Діалектологічні студії. 1. Мова в часі і просторі. Збірник на пошану Дмитра Гринчишина. — Львів, 2003. — С. 203—212.
48. *Кровицька О.* Назви осіб за родом діяльності і професією в пам'ятках української мови XVI—XVIII століть / Ольга Кровицька // Діалектологічні студії. 1. Мова в часі і просторі. Збірник на пошану Дмитра Гринчишина. — Львів, 2003. — С. 130—148.
49. *Куриленко В.* Із поліських етимологічних студій / Володимир Куриленко // Діалектологічні студії. 9: Запозичення та інтерференція. — Львів, 2010. — С. 203—211.
50. *Лесів М.* Мова народної пісні про виселення 1947 року з Лемківщини / Михайло Лесів // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської. — Львів, 2003. — С. 242—246.
51. *Литвиненко С.* Гончарство в мові і культурі / Світлана Литвиненко, Наталя Хобзей // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 81—96.
52. *Магрицька І.* Семантична структура і культурна мотивація весільних фразеологізмів у східнослобожанських говірках / Ірина Магрицька // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 182—193.
53. *Макарчук С.* Історико-етнографічні райони України: Навч. посібник / Степан Макарчук. — Львів, 2012. — 351 с.
54. *Мартинова Г.* Порубіжжя як об'єкт картографування / Ганна Мартинова // Діалектологічні студії. 1. Мова в часі і просторі. Збірник на пошану Дмитра Гринчишина. — Львів, 2003. — С. 180—189.
55. *Мицак В.* Барвінковий обряд у селі Топільниця на Старосамбірщині / Віра Мицак // Діалектологічні студії. 9: Запозичення та інтерференція. — Львів, 2010. — С. 544—547.
56. *Мицканюк-Копильчук В.* Ліжникарська лексика в гуцульських говірках Косівщини: семантика і словотвір / Віта Мицканюк-Копильчук // Діалектологічні студії. 5. Фонетика, морфологія, словотвір. — Львів, 2005. — С. 267—271.
57. *Міняйло Р.* Запозичення та інтерференція в рибальській лексиці східнослобожанських говірок / Роман Міняйло // Діалектологічні студії. 9: Запозичення та інтерференція. — Львів, 2010. — С. 195—202.
58. *Мойсієнко В.* Золотник — поліський варіант ангела-хранителя / Віктор Мойсієнко // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 145—149.
59. *Ніколаєнко І.* Ткацтво Східної Слобожанщини: реалії і легенди / Ірина Ніколаєнко // Діалектологічні студії. 5. Фонетика, морфологія, словотвір. — Львів, 2005. — С. 311—325.
60. *Онищук А.* Похоронні звичаї й обряди в селі Зелениці, Надвірнянського повіта / Антін Онищук // Етноґрафічний збірник. — Львів, 1912. — Т. XXXI—XXXII. — С. 231—252.
61. *Осташ Н.* Про назви літніх християнських свят українців: Зелені свята / Надія Осташ // Діалектологічні студії. 1. Мова в часі і просторі. Збірник на пошану Дмитра Гринчишина. — Львів, 2003. — С. 248—268.
62. *Осташ Н.* Про українські народні назви християнських свят: Водохреці / Надія Осташ // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської. — Львів, 2003. — С. 290—299.
63. *Осташ Н.* Словник діалектної лексики переселенців із Холмщини / Надія Осташ // Діалектологічні студії. 4. Школи, постаті, проблеми. — Львів, 2004. — С. 355—378.
64. *Осташ Р.* Словник говірки села Стриганці Тисменицького району Івано-Франківської області / Роман Осташ, Любов Осташ // Діалектологічні студії. 9. Запозичення та інтерференція. — Львів, 2010. — С. 347—410.
65. *Піцура Т.* Динаміка назв одягу карпатських говорів у другій половині XX століття / Тетяна Піцура // Діалектологічні студії. 7. Традиції і модерн. — Львів, 2008. — С. 85—92.
66. *Піцура Т.* Іншомовні елементи у складі тематичної групи «Назви хатніх речей» в українських карпатських говорах / Тетяна Піцура // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 77—94.
67. Про відьом і нечисту силу / записали Ірина Магрицька, Віктор Дворянкін, Катерина Глуховцева, Ігор Гунчик // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 303—309.
68. *Романина І.* Діалектні тексти про чуда з Наддністрянщини / Ірина Романина // Діалектологічні студії. 9: Запозичення та інтерференція. — Львів, 2010. — С. 558—562.
69. *Руснак Н.* Діалектний текст про Пасху і його варіантні вияви в південно-західному наріччі / Наталія Руснак // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас — від створення до інтерпретації. — Львів, 2006. — С. 303—310.

70. *Сімович О.* Весільна драма — об'єкт лексикографічного дослідження [Рец. на кн. Магрицька І. Словник весільної лексики українських східнослобожанських говірок (Луганська область). — Луганськ, 2003. — 172 с.] / Оксана Сімович // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської. — Львів, 2003. — С. 572—576.
71. *Сімович О.* До проблеми укладання Словника вербальних символів. Кров. Вода. Зозуля / Оксана Сімович, Надія Пастух // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 261—300.
72. *Сімович О.* Словник вербальних символів: барвінок // Діалектологічні студії. 9. Запозичення та інтерференція. — Львів, 2010. — С. 554—557.
73. *Сімович О.* Словник вербальних символів: верба. Вишня. Рожа. Сосна. Тополя. Хліб. Черемшина. Явір / Оксана Сімович // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 238—281.
74. *Сімович О.* Словник вербальних символів: вінок / Оксана Сімович // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас — від створення до інтерпретації. — Львів, 2006. — С. 311—317.
75. *Сімович О.* Словник вербальних символів: дуб, береза / Оксана Сімович // Діалектологічні студії. 7. Традиції і модерн. — Львів, 2008. — С. 335—346.
76. *Сімович О.* Словник вербальних символів: калина / Оксана Сімович // Діалектологічні студії. 5. Фонетика, морфологія, словотвір. — Львів, 2005. — С. 287—297.
77. *Стрижаковська О.* Назви хвороб у буковинських говірках: фонетичні і словотвірні варіанти / Ольга Стрижаковська // Діалектологічні студії. 5. Фонетика, морфологія, словотвір. — Львів, 2005. — С. 273—278.
78. *Тищенко Л.* Атлас побутової лексики південнослобожанських говірок / Лариса Тищенко // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас — від створення до інтерпретації. — Львів, 2006. — С. 155—163.
79. *Тищенко Т.* Звенигородщина в житті і творчості Агатангела Кримського / Тетяна Тищенко // Діалектологічні студії. 4. Школи, постаті, проблеми. — Львів, 2004. — С. 187—192.
80. *Тищенко Т.* Кумівство і його номінація у східноподільських говірках / Тетяна Тищенко // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 56—65.
81. *Тищенко Т.* Лексика на позначення бджіл у говірках Східного Поділля (матеріали до «Лексичного атласу української мови») / Тетяна Тищенко // Діалектологічні студії. 7. Традиції і модерн. — Львів, 2008. — С. 323—334.
82. *Хібеба Н.* Бойківське весілля: стан і перспективи мовознавчих досліджень / Наталя Хібеба // Діалектологічні студії. 4. Школи, постаті, проблеми. — Львів, 2004. — С. 480—502.
83. *Хібеба Н.* Весільна лексика бойківського говору: матеріали до словника / Наталя Хібеба // Діалектологічні студії. 5. Фонетика, морфологія, словотвір. — Львів, 2005. — С. 299—308.
84. *Хібеба Н.* «Дай, Боже, щастя і щасливу долю» (повір'я та звичаї бойківського весілля) / Наталя Хібеба // Діалектологічні студії. 8: Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 333—340.
85. *Хібеба Н.* За велінням часу [Рец. на кн. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20—80-ті рр. XX ст.). — Одеса : Гермес, 2008. — 256 с.] / Наталія Хібеба // Діалектологічні студії. 8: Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 343—348.
86. *Хібеба Н.* Іншомовні нашарування у весільній лексиці бойківських говірок / Наталія Хібеба // Діалектологічні студії. 9: Запозичення та інтерференція. — Львів, 2010. — С. 141—158.
87. *Хібеба Н.* Назви головного убору нареченої в бойківських говірках / Наталя Хібеба // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас — від створення до інтерпретації. — Львів, 2006. — С. 205—241.
88. *Хібеба Н.* Номінації вагітної жінки з погляду морально-етичних канонів мешканців Бойківщини / Наталя Хібеба // Діалектологічні студії. 7. Традиції і модерн. — Львів, 2008. — С. 153—170.
89. *Хібеба Н.* Номінація довесільних етапів у бойківських говірках / Наталія Хібеба // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 14—35.
90. *Хібеба Н.* Повір'я та звичаї бойківського весілля. 2 / Наталія Хібеба // Діалектологічні студії. 9. Запозичення та інтерференція. — Львів, 2010. — С. 548—553.
91. *Хібеба Н.* У полоні міфології та фольклору. «Міфологія і фольклор»: Загальноукраїнський науково-освітній журнал. — № 1. — 2008. — 152 с. / Наталія Хібеба // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 348—352.
92. *Хібеба Н.В.* Структурно-семантична організація весільної лексики бойківських говірок : автореф. ... канд. філол. наук / Хібеба Наталія Василівна. — Львів, 2007. — 20 с.
93. *Хобзей Н.* Енциклопедія білоруської міфології [Рец. на кн. Беларуская міфологія: Энцыклапедычны слоўнік / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і ін. — Мінск : Беларусь, 2004. — 592 с.] / Наталя Хобзей // Діалектологічні студії. 5. Фонетика, морфологія, словотвір. — Львів, 2005. — С. 376—377.
94. *Хобзей Н.* Етнолінгвістичні проблеми у східнослов'янській традиції. Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы / отв. ред. А.А. Плотникова. — М. : Индрик, 2001. — 496 с. / Наталя Хобзей // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 339—343.
95. *Хобзей Н.* Лексика українських говорів Східної Словаччини на картах Атласу Зузанни Ганудель [Рец. на

кн. Ганудель Г. Лінгвістичний атлас українських говорів Східної Словаччини. III: Назви будівництва і транспорту. — Prešov : EXCO s. r. o., 2001. — 215 с.] / Наталя Хобзей // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської. — Львів, 2003. — С. 582—583.

96. *Хобзей Н*. Міфологічні назви у Словнику української мови XVI — першої половини XVII століття / Наталя Хобзей // Діалектологічні студії. 1: Мова в часі і просторі. Збірник на пошану Дмитра Гринчишина. — Львів, 2003. — С. 149—154.
97. *Хобзей Н*. Мовний простір міфологічних назв / Наталя Хобзей // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 53—63.
98. *Хомчак Л*. З історії дослідження надсянських говірок / Леся Хомчак // Діалектологічні студії. 7. Традиції і модерн. — Львів, 2008. — С. 171—182.
99. *Хомчак Л*. Матеріали до етнолінгвістичного словника родинної обрядовості Надсяння: родильний обряд / Леся Хомчак // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 199—237.
100. *Хомчак Л*. Назви учасників родильного обряду на Надсянні / Леся Хомчак // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 36—55.
101. *Хомчак Л*. Полонізми у лексиці родинної обрядовості надсянських говірок / Леся Хомчак // Діалектологічні студії. 9. Запозичення та інтерференція. — Львів, 2010. — С. 159—176.
102. *Хомчак Л.М*. Лексика родинної обрядовості надсянських говірок : автореф. ... канд. філол. наук / Хомчак Леся Миронівна. — Львів, 2012. — 20 с.
103. *Циганок І*. Із спостережень над рибальською лексикою наддунайських говірок / Ірина Циганок, Галина Галаш // Діалектологічні студії. 7. Традиції і модерн. — Львів, 2008. — С. 93—98.
104. *Шелемех В*. Діалектні тексти про страви з Надсяння / Віра Шелемех // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 315—332.
105. *Шелемех В*. Назви обрядових страв у надсянських говірках Яворівщини / Віра Шелемех // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 95—102.
106. *Ястремська Т*. Акціональний і номінативний аспекти пастушого обряду на Гуцульщині / Тетяна Ястремська // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. — Львів, 2003. — С. 64—80.
107. *Ястремська Т*. Ареальна характеристика лексики пастухування гуцульського говору / Тетяна Ястремська // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас — від створення до інтерпретації. — Львів, 2006. — С. 181—191.
108. *Ястремська Т*. Гуцульська пастуша лексика як основа прізвищевих назв / Тетяна Ястремська // Діалектологічні студії. 1. Мова в часі і просторі. Збірник на пошану Дмитра Гринчишина. — Львів, 2003. — С. 111—120.
109. *Ястремська Т*. Дослідження пастуших аґентивів у площині епідигматики / Тетяна Ястремська // Діалектологічні студії. 5. Фонетика, морфологія, словотвір. — Львів, 2005. — С. 221—232.
110. *Ястремська Т*. До функціонування румунізмів у гуцульських говірках: лексика пастухування. 2 / Тетяна Ястремська // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської. — Львів, 2003. — С. 384—402.
111. *Ястремська Т*. На книжкову полицю сучасного діалектолога [Рец. на кн. Глушко М.С. Методика польового етнографічного дослідження: Навч. посібник. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2008. — 288 с. : іл.] / Тетяна Ястремська // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 352—355.
112. *Ястремська Т*. Поліське традиційне скотарство: етнографічний аспект [Рец. на кн. Гладкий М. Традиційне скотарство Середнього Полісся другої половини XIX — першої третини XX ст.: Історико-етнологічне дослідження. — Дрогобич, 2007. — 198 с.] / Тетяна Ястремська // Діалектологічні студії. 7. Традиції і модерн. — Львів, 2008. — С. 384—386.
113. *Ястремська Т*. Полонинське пастухування Гуцульщини в текстах / Тетяна Ястремська // Діалектологічні студії. 4. Школи, постаті, проблеми. — Львів, 2004. — С. 463—479.
114. *Ястремська Т*. Традиційне гуцульське пастухування / Тетяна Ястремська. — Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2008. — 423 с. : табл., карти. — (Серія «Діалектологічна скриня»).

Mykhailo Hlushko

ON UKRAINIAN LINGUISTS' ETHNOGRAPHIC SUBJECTS IN THE COLUMNS OF DIALECTOLOGICAL STUDIES PROCEEDINGS

This reviewing article has been dedicated to the contemporary Ukrainian linguists' ethnographical themes in the columns of Dialectological Studies Proceedings. Most often they have studied the people's vocabulary, esp. its contents as well as origin, semantics and spreading in such areas of Ukrainians' traditional culture and homestead works as main and auxiliary occupations (cattle-breeding, hunting, fishing, bee-keeping, artistic arts and crafts), material (home, dress, eating) and spiritual (family and calendar ritualism, certain kinds of folklore knowledge in medicine and veterinary) culture. Especial attention has been paid to regional characteristics, i.e. to mapping of linguistic phenomena, their spatial spread and temporal stages of evolving with discovering of present and hidden cultural realities. Linguistic phenomena have represented speech peculiarities in population of San Basin, lands

of Boikos, Hutzuls, Cental Podilia, Eastern Sloboda territories, part of Lemko region, low-lands of Transcarpathia, Opilya, Northern Bukovina, Volhynia, Middle Dnieper and other ethnographic climes of Ukraine.

Keywords: Ethnology, Dialectological Studies Proceedings, ethnographic subjects, dialects of the Ukrainian language, vocabulary of common culture, semantics of word, history of word, folklore

Мыхайло Глушко

«ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ» ТЕМАТИКА УКРАИНСКИХ ЛИНГВИСТОВ НА СТРАНИЦАХ СБОРНИКА «ДИАЛЕКТОЛОГЕСКИЕ СТУДИИ»

В обзорной статье речь идет об «этнографической» тематике научных публикаций современных украинских лингвистов на страницах сборника «Диалектологические студии». Установлено: прежде всего они изучают состав, происхождение, семантику и распространение народной лексики таких отраслей традиционной культуры и быта украинцев, как главные и вспомогательные виды занятий (скотоводство, охота, рыболовство, пчеловодство, народные ремесла и промыслы), материальная (жилище, одежда, еда) и духовная (семейная и календарная обрядность, некоторые виды народных знаний — медицина, ветеринария) культура. Большое внимание уделяется ареальной характеристике, картографированию языковых явлений, их пространственному распространению и временным этапам эволюции, а заодно и выявлению наличных или скрытых за ними культурных реалий. Языковые явления и культурно-бытовые реалии репрезентируют население Надсянья, Бойковщины, Гуцульщины, Восточного Подолья, Среднего Полесья, Восточной Слобожанщины, частично Лемковщины, низинных районов Закарпатья, Ополья, Северной Буковины, Волыни, Среднего Поднепровья и других этнографических районов Украины.

Ключевые слова: этнология, «Диалектологические студии», «этнографическая» тематика, диалекты украинского языка, лексика народной культуры, семантика слова, история слова, фольклор.



Ювілеї

Володимир ДЯКІВ

БАГАТОВЕКТОРНІСТЬ ВЧЕНОГО-ГУМАНІТАРІЯ РОМАНА КИРЧІВА (СЛОВО ПРО ВЧИТЕЛЯ)

14 квітня 2015 року виповнюється 85 років відомому українському вченому, фольклористу, етнологу і літературознавцю, доктору філологічних наук (1980), професору (1994), академіку Академії Наук Вищої школи (1997), Заслуженому діячу науки і техніки України (2008) Романові Федоровичу Кирчіву.

Народився в селі Корчині, тепер Сколівського району Львівської області. Світогляд майбутнього вченого вилонювався у щирій родинній атмосфері. Як справедливо зазначає відомий сучасний вчений — етнолог, академік НАН України Степан Павлюк, «родина Кирчівих відносилась до великих ентузіастів, активістів громадсько-культурного життя села Корчина й околичних сіл. Священик Богдар і вчитель Павло Кирчіви — письменники і громадсько-культурні діячі, заснували у 1882 р. першу на Сколівщині читальню «Просвіти», приятелювали з Іваном Франком. Гостювання Івана Франка у хаті прадіда Романа Кирчіва стане родинною легендою. Батько Романа продовжуватиме постійно підтримувати високий настрій односельців» [14, с. 3].

«Окрилений родинною легендою (до портрета вченого)» — під такою назвою напише спеціальне дослідження про свого вчителя Романа Кирчіва одна з численних його учениць — сучасний етнолог Віра Білоус. У своїй ґрунтовній статті авторка простежить зацікавлення Романа Кирчіва зв'язками своїх предків з Іваном Франком, яке втілиться в окремих франкознавчих дослідженнях вченого [1].

Науково-пізнавальний досвід Романа Кирчіва здобувався і своєрідно доповнювався, зокрема освітніми знаннями, у місцевій (Корчинській) школі (1936—1939, 1939—1943), у Стрийській гімназії (1943—1944), в середній школі села Верхнє Синьовидне Сколівського району Львівської області (1944—1947). Поглиблювалися знання майбутнього вченого на мовно-літературному факультеті Дрогобицького учительського інституту (1948—1949), на філологічному факультеті (українського відділу) Львівського педагогічного інституту (1950—1953), в аспірантурі на кафедрі української літератури Львівського державного педагогічного інституту (1954—1957).

Цей науково-пізнавальний досвід і професіоналізм буде постійно доповнюватися та вдосконалюватися на посадах учителя семирічної школи в рідному селі Корчині (1947—1948), учителя і завуча середньої школи в селі Батятичі Кам'янко-Бузького району Львівського області (1953—1954), інспектора по театрах Львівського обласного управління культури (1957—



Виступ на науковій конференції

1958), молодшого наукового співробітника відділу літератури Інституту суспільних наук АН УРСР (з 1958 р.), старшого наукового співробітника цього ж відділу (1964—1972), старшого наукового співробітника відділу етнографії Державного музею етнографії та художнього промислу АН УРСР (1972—1980), завідувача цього ж відділу (1981—1992), завідувача новоствореного відділу фольклористики у тоді вже Інституті народознавства НАН України (1993—2001), старшого наукового співробітника цього ж відділу (2001—2003), старшого наукового співробітника відділу етнології сучасності цього ж Інституту (2003—2004), провідного наукового співробітника цього ж відділу (з 2004 р. і дотепер).

Професор Кирчів активно популяризує наукові знання на міжнародних конференціях і симпозіумах, у засобах масової інформації, підтримує науково-творчі зв'язки з українськими і зарубіжними вченими. Відомості про цей аспект діяльності Ювіляра особливо прочитуються у праці відомого сучасного канадського вченого українського походження Андрія Нагачевського під назвою «Доктору Романові Кирчіву: спогади та вшанування з діаспори» [13].

Роман Кирчів принципово відстоює наукові позиції, є стійким і послідовним у суспільній національно-патріотичній орієнтації. Ці риси характеру Ювіляра особливо виокремлять сучасні відомі вчені Степан Павлюк (у працях «Патріотична постава вченого» [15] та «Несхитність в житті і науці» [14]), Михайло Чорнописький (у дослідженні «Учений з почуттям сумлінності й порядності» [20]) та багато інших.

Винятковою для української науки і культури є активна позиція професора Р.Ф. Кирчіва у сфері науково-організаційної роботи. Він був багатолітнім керівником відділу етнології, започаткував створення сектору фольклористики, а згодом — відділу, яким і керував. З часу відновлення Наукового товариства ім. Шевченка в Україні (1989) Р.Ф. Кирчів (який одним з перших ініціював це відновлення, а пізніше, 28 березня 1992 р. був обраним дійсним членом НТШ, на правах члена-засновника) дотепер є незмінним головою його Секції етнографії і фольклористики. За його участі й організаційними заходами підготовлено чотири томи «Записок НТШ. Праці Секції етнографії і фольклористики», проведено 25 щорічних наукових конференцій членів Секції. Про активну діяльність Романа Кирчіва у Науковому товаристві імені Шевченка ґрунтовну статтю під назвою «Роман Кирчів — невтомний член НТШ в Україні» напише, зокрема, відомий сучасний вчений Михайло Глушко [3].

З 1989 р. Р.Ф. Кирчів — член наукових Спеціалізованих рад для захисту кандидатських і докторських дисертацій (при ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України, при Київському національному університеті ім. Т. Шевченка, при Інституті українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, при Львівському національному університеті ім. І. Франка), член низки редколегій періодичних і серійних наукових видань, редактор наукових праць, науковий консультант редакції «Енциклопедії сучасної України» тощо.

Під керівництвом Р.Ф. Кирчіва підготовлено і захищено близько 20 кандидатських і докторських дисертацій. Як офіційний опонент і рецензент консультує молодих науковців і здобувачів наукових ступенів. Відома сучасна вчена Оксана Сапеляк напише працю про наукову школу Ювіляра («Наукова школа Романа Кирчіва»), де без перебільшення окреслить вагому роль і місце вченого у вітчизняній науці, діяльність його як багатолітнього керівника та організатора народознавчих, особливо фольклористичних та етнологічних досліджень [18]. Авторку цієї праці, до слова, саму можна причислити до наукової школи Романа Кирчіва, причому, до однієї з кращих учениць

цієї школи. Про Оксану Сапеляк, мабуть, найвлучніше скаже сам Роман Кирчів: «Вважаю дуже істотним і важливим те, що в дослідницьких працях Оксани Сапеляк є добре відчутною присутність органічної сполуки наукової об'єктивності і сумлінності з громадянською позицією й національно-патріотичною свідомістю української вченої, усвідомлення рації своєї праці не тільки для розвитку академічного пізнання, а й для потреб українського сьогодення» [7, с. 510]

Багатовекторні студії Романа Кирчіва представлені виданими більше 30 монографічними працями, підготовленими в його опрацюванні книжковими виданнями, збірниками етнографічних і фольклорних матеріалів, фундаментальними розділами у багатьох колективних працях, навчальних посібниках і підручниках, енциклопедичних і довідкових виданнях, у доповідях на наукових конференціях і симпозіумах міжнародного та інших рівнів, численних статтях (понад 700), опублікованих в українських і зарубіжних наукових і науково-популярних виданнях, у тому числі й іноземними мовами.

Роман Кирчів належить до тієї величини вчених, творчі ідеї яких формують перспективні напрямки дослідження у вітчизняній науці, спрямовують сучасну наукову думку у вагоме результативне русло. Учений виступив потужним генератором ідей в українській фольклористиці та етнології, заклав надійні підвалини для подальших досліджень, намагаючись вивести українську фольклористику та етнологію на широкий шлях сучасних теоретичних надбань. Напрацювання вченого стали відправною точкою в українській фольклористичній та етнологічній науці XXI століття. Програмною стала його праця «Фольклор у системі новочасної української культури (Основні аспекти предметного окреслення проблеми)» [10], в якій він накреслює основні теоретико-методологічні концепти, необхідні для сучасних досліджень фольклору. Сама постановка проблематики визначає провідний наголос на баченні та аналізі новозмін у традиційній тканині словесної культури. Учений ніколи не обмежується голими теоретизуваннями, а своїми працями веде до глибокого та аргументованого аналізу фольклорних джерел, явищ усної традиції та новотворчості.

Останнім часом Р.Ф. Кирчіва удостоєно Почесної грамоти Верховної Ради України «За особливі заслуги перед українським народом» (2014).



На відкритті пам'ятника о. Михайлові Зубрицькому в с. Кіндратові Турківського р-ну Львівської обл. 21.10.1996 р.

Такі монографічні дослідження Р.Ф. Кирчіва як «Комедії Івана Франка» (1961, 100 с.), «Україніка в польських альманахах доби романтизму» (1965, 132 с.), «Український фольклор у польській літературі» (1971, 275 с.), «У творчій співдружності (Українсько-польські літературні зв'язки)» (1971, 148 с.), «Етнографічне дослідження Бойківщини» (1978, 174 с.), «Один з подвижників (о. Богдар Кирчів)» (1996, 71 с.), «Із фольклорних регіонів України» (2002, 352 с.) та багато інших уже стали відомими не тільки для науковців, а й для ширшого загалу і, незважаючи на час та обставини, в яких були видані більшість із них, не втратили своєї актуальності й до сьогодення. Деякі, цілком доречно і заслужено були перевидані з певними доповненнями, як-от: «Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці» (1990, 340 с.; 2011, 442 с.).

Останнім часом виходять монографічні дослідження «Етюди до студій над українським народним анекдотом» (2008, 268 с.), «Народний артист Іван Рубчак» (2009, 224 с.), «Родина Кирчів» (2010, 272 с.), «Двадцяте століття в українському фольклорі» (2010, 536 с., праця удостоєна премії Президії НАН України у галузі фольклористики імені Філарета Колесси у 2012 р.), «Маркіянове сузір'я. Ті кого пробудив, воодушевив і повів за собою Маркіян Шашкевич» (2012, 96 с.), «Студії з українсько-польського етнокультурного пограниччя» (2013, 462 с.) та ціла низка інших праць.

Окремі віхи творчості Романа Кирчіва уже розглянуто у відповідних розвідках. При цьому найбільше уваги приділено аналізу фольклористичних досліджень вченого. Так, наприклад, сучасний відомий фольклорист Микола Дмитренко у статті «Роман



Вид на село Довгостів. Зліва направо М. Моздир, Р. Яців, Р. Кирчів. 29.05.2001 р.

Кирчів як дослідник історії фольклористики (до 80-річчя від дня народження)» провів аналіз праць Ювіляра з історії фольклористики, зокрема відзначив, що «в особі Романа Федоровича Кирчіва маємо знакову постать сучасної фольклористики та етнології, чий видатний внесок у науку заслуговує великої пошани й поцінування, гідний наслідування. Народознавча школа Р. Кирчіва — це львівська академічна школа високого наукового ґатунку, до якої належить когорта таких відомих учених, як академік, доктор історичних наук С. Павлюк, доктор філологічних наук В. Сокіл, молодші фольклористи О. Кузьменко, О. Харчишин, Н. Пастух, О. Голубець, В. Дяків та інші» [4, с. 50].

Учні Романа Кирчіва сучасні фольклористи Оксана Кузьменко, Ольга Харчишин та Надія Пастух детально розглянули фольклористичні дослідження за перше десятиліття теперішнього століття у ґрунтовній статті «Фольклористичний доробок Романа Кирчіва у XXI столітті» [11], аналітично узагальнили найважливіші досягнення Ювіляра за окреслений період. Автори, зокрема, проникливо зазначили, «що залишається багато теоретико-методологічних напрямків, накреслених Р. Кирчівим, які чекають своїх дослідників у ділянці історії української фольклористики» [11, с. 22]. Та головним автори цитованої статті слушно вважають «те, що наукова праця професора Романа Кирчіва наскрізь пройнята світлими помислами вченого-народолюба, гуманіста та доброго наукового наставника, який відкриває нові дослідницькі горизонти та спонукає до подальших студій» [11, с. 22].

Предметом ґрунтовних праць вчених стали й етнологічні дослідження Романа Кирчіва, а також літературознавчі, зокрема франкознавчі та багато інших. Так, скажімо, сучасний вчений фольклорист Святослав Пилипчук розглядає франкознавчі праці Ювіляра у спеціальному дослідженні ««Не щадячи ні трудів, ані поту...»: Франкознавчі студії Романа Кирчіва» [16]. Автор статті приходить до логічного висновку, що Роман Кирчів невтомно працює на широкій ниві франкознавства — «не щадячи ні трудів, ані поту...» [19, с. 87], та при цьому використовує у своїх численних франкознавчих студіях найпродуктивнішу стратегію, яка «враховує «усі зв'язуючі огнива» і тяжіє до комплексної презентації проблеми без будь-яких «обкроєнь» і «завужень»)» [16, с. 46]. Роман Кирчів, за влучними словами Святослава Пилипчука, «виробив власний впізнаваний науковий стиль, для якого характерним є всеохопне осягнення досліджуваного предмета, максимально повне залучення тематичного матеріалу (друковані тексти, рукописні матеріали, архівні документи), врахування думок і поглядів попередників, чітка й аргументована декларація власних новаторських ідей» [16, с. 46].

Славістичні дослідження Романа Кирчіва розглядає сучасна дослідниця Марія Вальо у праці «Призабута славістична карта наукової діяльності Романа Кирчіва» [2]. Авторка статті, зокрема, особливо відзначає одне «з кращих надбань української компаративістики» — працю вченого «Український фольклор у польській літературі (період романтизму)» (Київ, 1971, 275 с.), яка була опублікована у вигляді монографії у 1971 році, а пізніше, у 1980 році була захищена як докторська дисертація [9]. Марія Вальо також зазначає, що «у своїх слов'янознавчих студіях Р. Кирчів не обмежується лише українсько-польськими аспектами, а має досягнення ширшого плану — як учасник і співавтор доповідей на двох — п'ятому і десятому — міжнародних славістичних конгресах у Варшаві та Софії. Ставши спеціалістом з історії української етнографії та фольклористики, він відгукується і на видання польських, чеських та білоруських спеціалістів цих наук» [2, с. 54].

Дослідження Романа Кирчіва з полоністики розглядає у спеціальний статті «Ужинок полоніста Романа Кирчіва» сучасний дослідник член-кореспондент НАН України професор Київського університету ім. Т. Шевченка Ростислав Радишевський. При цьому автор статті цілком справедливо відзначає вагомий внесок Романа Кирчіва в розвиток літературознавчої

науки, зокрема полоністики, особливий інтерес до наукової діяльності Ювіляра і заслужено високу її оцінку в середовищі не лише українських авторитетних вчених, а й зарубіжних, передусім польських: «Наукова діяльність Романа Теодоровича не могла не викликати зацікавлення в середовищі польських дослідників українського фольклору. Варто нагадати, праця «Україніка в польських альманахах доби романтизму» отримала схвальні відгуки не лише українських, а й польських учених: Мечислава Інгльота, Станіслава Маковського, Стефана Козака, Василя Бялокозовича та інших зарубіжних науковців» [17, с. 67].

Особливо Ростислав Радишевський зосереджує увагу на науковому інструментарії та методологічних засадах Романа Кирчіва, завдяки яким вчений завжди залишається «актуальним у фарватері літературознавчої думки», на яких уже виховалася ціла плеяда молодих науковців і які «стають джерелом і вихідною точкою для наукових пошуків нового покоління українських полоністів» [17, с. 67].

Як видно уже з наведених матеріалів, серед творчого наукового надбання Романа Кирчіва особливе місце займають його етнографічно-фольклористичні праці. Вони генерують ідеї та окреслюють напрямні для подальших досліджень. Так, наприклад, свого часу вчений у науковій статті «Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (Фольклор чудес)» («Народознавчі зошити», Львів, 2003, № 1—2 (49—50), с. 3—11) звернув увагу на цікаве етнографічно-фольклорне явище в українській традиції XX століття — фольклорі чудес у підрадянській Україні 1920-х рр., запропонував зазначену тему автору цих рядків, допоміг як науковий керівник реалізувати її спочатку у формі кандидатської дисертації [5], а пізніше, уже як науковий редактор, — і монографії [6]. Ще пізніше, також завдяки ідеї і підтримці Романа Кирчіва, було видано етнографічно-фольклористичне дослідження про «малу батьківщину» мого батька Михайла Дяківа — село Тур'є Буського району Львівської області [12]. Отже, маю щастя бути знайомим з Ювіляром з 2001 року — часу вступу в аспірантуру Інституту народознавства НАН України, і не зі слів знаю про такі його риси характеру, як виняткова порядність, щирість, зичливість, людяність у відносинах з іншими, у тому числі колегами, гостинність (нераз бувало, коли професор частував свого аспіранта, а сам у той час вичитував параграф дисертації або статтю).



Роман Кирчів з автором статті Володимиром Дяківим. 2008 р.

Либонь такі, та цілий ряд інших рис характеру у випадку Романа Кирчіва таки перейшли у спадок від гідних предків часів Івана Франка, якщо не ще раніших, боярських часів. «Немає сумніву, — зазначає академік Степан Павлюк, — що давня бойківська родина Кирчівих, коріння якої, можливо, сягає боярських родин Галицько-Волинської держави, осівшись у дивовижному гірському куточку серед розлогої долини р. Стрий, була носієм традиційного життєвого набутку місцевої людності, з неподатливим характером, особистою гідністю і гордістю за свій край. Франків образ Захара Беркута жив у кожному горянинові» [14, с. 2].

Пізніше ці риси формуватимуться в атмосфері родини (батьків, братів і сестер), а відтак — їх буде підтримувати покійна уже, світлої пам'яті, дружина Романа Федоровича Галина — надзвичайно чуйна, гостинна, приязна, неабияк обізнана у філологічній галузі, хоч за фахом хімік, людина.

Одну з наступних своїх монографій, під назвою «Маркіянове сузір'я. Ті, кого пробудив, «воодушевив» і повів за собою Маркіян Шашкевич» (Львів : Видавництво Львівської політехніки, 2012. — 98 с.), Роман Кирчів присвятить пам'яті своєї відданої музи і помічниці — незабутньої дружини Галини…

Сам Роман Кирчів, очевидно, добре усвідомлює значення родинної атмосфери й етичної позиції вченого, оскільки, жертвуючи своїм часом, не збавляючи темпу своєї громадської і наукової діяльності, виконуючи і в рази перевиконуючи водночас свої планові наукові навантаження наукового працівни-

ка академічної установи, напише низку інших досліджень, в тому числі і з історії своєї родини. Ці останні в підсумку втіляться в окремих монографічних дослідженнях: «Один з подвижників (о. Богдар Кирчів)» (Дрогобич : Бойківщина, 1996. — 71 с.) та «Родина Кирчів» (Ужгород : Ґражда, 2010. — 272 с.). У цих виданнях автор не лише освітить минуле своєї родини, долю її членів у контексті суспільно-історичного буття конкретного часу, а й спонукатиме «продовжувати, розвивати і примножувати кращий досвід і традиції свого роду як органічної частки української національної спільноти», бути «чинником розвитку і утвердження родового кореня в рідній землі», кріпити «духовні й фізичні сили» та давати добрі плоди. «І щоб ця книжка, — як зазначає її автор, — послужила поштовхом до заглиблення у пізнання багатьох інших українських родин» [8, с. 2].

Своїм життям, вчинками, людяністю, науковою та громадською діяльністю Роман Федорович Кирчів залишається зразком, з якого варто і потрібно брати приклад, особливо в теперішні, вкрай складні для України часи.

Щиро бажаємо Романові Кирчіву ще багато років плідної праці, міцного здоров'я, успішного здійснення нових його творчих задумів, нових звершень на обраному нелегкому науковому шляху.

З роси Вам і з води, дорогий наш Ювіляре!

1. *Білоус В*. Окрилений родинною легендою (до портрета вченого) / В. Білоус // Народознавчі зошити. — 2010. — Зош. 1—2. — С. 59—64.
2. *Вальо М*. Призабута славістична карта наукової діяльності Романа Кирчіва / М. Вальо // Народознавчі зошити. — 2010. — Зош. 1—2. — С. 51—54.
3. *Глушко М*. Роман Кирчів — невтомний член НТШ в Україні / М. Глушко // Народознавчі зошити. — 2010. — Зош. 1—2. — С. 29—37.
4. *Дмитренко М*. Роман Кирчів як дослідник історії фольклористики (до 80-річчя від дня народження) / М. Дмитренко // Народознавчі зошити. — 2010. — Зош. 1—2. — С. 47—50.
5. *Дяків В*. «Фольклор чудес» у підрадянській Україні 1920-х рр. : автореф. дис... канд. філол. наук / В. Дяків ; Львівський національний університет імені Івана Франка. — Львів, 2006. — 20 с.
6. *Дяків В*. «Фольклор чудес» у підрадянській Україні 1920-х років / В. Дяків. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2008. — 256 с.
7. *Кирчів Р*. Дорога в науку / Р. Кирчів // Народознавчі зошити. — 2010. — Зош. 5—6. — С. 509—510.
8. *Кирчів Р*. Родина Кирчів / Р. Кирчів. — Ужгород : Ґражда, 2010. — 272 с.
9. *Кырчив Р*. Украинский фольклор в польской литературе эпохи романтизма: автореф. дисс. ...д-ра филол. наук / Р. Кырчив ; АН УССР. Ин-т искусствоведения, фольклора и этнографии им. М.Ф. Рыльского. — Киев, 1980. — 50 с.
10. *Кирчів Р*. Фольклор у системі новочасної української культури (Основні аспекти предметного окреслення проблеми) / Р. Кирчів // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. — Львів, 2001. — Т. 242: Праці секції етнографії і фольклористики. — С. 271—306.
11. *Кузьменко О*. Фольклористичний доробок Романа Кирчіва у XXI столітті / О. Кузьменко, Н. Пастух, О. Харчишин // Народознавчі зошити. — 2010. — Зош. 1—2. — С. 9—22.
12. *Куриляк Степан*. Моє село (Тур'є Буського району на Львівщині) / Степан Куриляк ; наукова апробація і «Вступне слово» Р. Кирчіва ; упоряд., підготовка текстів і примітки В. Дяківа. — Львів, 2010. — 144 с.
13. *Нагачевський А*. Доктору Романові Кирчіву: спогади та вшанування з діаспори / А. Нагачевський // Народознавчі зошити. — 2010. — Зош. 1—2. — С. 23—28.
14. *Павлюк С*. Несхитність в житті і науці / С. Павлюк // Народознавчі зошити. — 2010. — Зош. 1—2. — С. 2—8.
15. *Павлюк С*. Патріотична постава вченого / С. Павлюк // Роман Кирчів (до 80-річчя від дня народження): Біобібліографічний покажчик / уклад. В. Яблонська. — Львів, 2010. — С. 5—7.
16. *Пилипчук С*. «Не щадячи ні трудів, ані поту...»: Франкознавчі студії Романа Кирчіва / С. Пилипчук // Народознавчі зошити. — 2010. — Зош. 1—2. — С. 41—46.
17. *Радишевський Р*. Ужинок полоніста Романа Кирчіва / Р. Радишевський // Народознавчі зошити. — 2010. — Зош. 1—2. — С. 65—67.
18. *Сапеляк О*. Наукова школа Романа Кирчіва / О. Сапеляк // Роман Кирчів (до 80-річчя від дня народження): Біобібліографічний покажчик / уклад. В. Яблонська. — Львів, 2010. — С. 22—28.
19. *Франко І*. «Я буду жити, бо я хочу жити!» / Франко І. // Франко І. Зібр. творів : у 50-ти т. — Т. 1: Поезія. — Київ : Наукова думка, 1976. — С. 87—88.
20. *Чорнописький М*. Учений з почуттям сумлінності й порядності / М. Чорнописький // Народознавчі зошити. — 2010. — Зош. 1—2. — С. 38—40.



Роман КИРЧІВ

ФОЛЬКЛОРИСТ ІВАН БІРЕЦЬКИЙ.

До 200-ліття від дня народження[1]

На основі архівних і друкованих джерел досліджується маловідома постать Івана Бірецького (1815—1883) — одного з учасників і сподвижників гуртка Маркіяна Шашкевича, що започаткував у 30—40-х рр. XIX ст. рух за національно-культурне відродження на західноукраїнських землях. Особлива увага приділена народознавчій діяльності І. Бірецького, який був, зокрема, першим збирачем і дослідником лемківського фольклору, великою мірою прислужився для фіксації цінних текстів народних колядок, веснянок та інших зразків усної народної словесності. Його записи були відомі і викликали високу оцінку І. Срезневського, М. Костомарова, значною мірою поповнили фольклорні видання Я. Головацького. І. Бірецький підтримував ділові зв'язки з І. Вагилевичем, чехами К. Запом і Ф. Яхімом, був діяльним учасником подій революційного 1848 року.

Ключові слова: народознавство, обрядові пісні, колядки, обхідний фольклор, творчі зв'язки, вплив, міжслов'янські взаємини.

У звіті про наукову подорож по слов'янських землях у 1839—1842 рр. професор Харківського університету Ізмаїл Срезневський, згадуючи про фольклористичну діяльність молодої української інтелігенції в Галичині, зазначив: «Собиранием народных песен занимаются г[оспода] Шашкевич, Вагилевич, Бирецкий. Чрезвычайно замечательно собрание колядок сего последнего: я надеюсь познакомить з ними русских читателей» [22, с. 59]. Того ж року, коли були надруковані ці рядки, у Харкові вийшла монографія «Об историческом значении русской народной поэзии» молодого вченого Миколи Костомарова, у якій у прикінцевій інформації про джерела цієї праці вказувалося: «Почтенный наш этнограф И.И. Срезневский по возвращении своем из путешествия в славянский земли сообщил мне колядки, собранные в Галиции г[осподином] Берецким. Это рукописное собрание содержит 33 песни и драгоценно в высокой степени для русской этнографии, филологии, истории, в особенности мифологии; так что многое проливает новый свет на верования наших предков» [14, с. 216].

Прізвище І. Бірецького в повному чи скороченому написанні зазначено на багатьох сторінках цієї праці Костомарова під цитатами, наведеними з рукопису збірки колядок. То були перші згадки в друку про українського фольклориста Івана Бірецького, перші стислі оцінки його діяльності та публікації фрагментів із його фольклорних записів. Дещо раніше ім'я це згадувалось у листуванні сучасників, передовсім з кола діячів «Руської трійці».

Спорадичні згадки про нього бачимо і в різних пізніших публікаціях, але вже здебільшого — як про громадського і церковного діяча. На цій стороні діяльності І. Бірецького наголошувалося і в скупих посмертних згадках про нього. В одній з них, щоправда, вказувалося на потребу написати біографію покійного і показати всі його заслуги [12]. Однак такої більш-менш докладної характеристики цього діяча ще не маємо[2]. Не потрапив І. Бірецький і до першо-

---

[1] Ця стаття під заголовком «Сподвижник «Руської трійці» фольклорист Іван Бірецький» була опублікована у «Записках Наукового Товариства імені Шевченка» (1992, т. 223, с. 45—62). Оскільки це видання є малорозповсюдженим і малодоступним, до 200-літнього ювілею від народження Івана Бірецького, який припадає в 2015 р., було вирішено передрукувати цю працю в нашому журналі — за згодою автора, із деякими його поправками і доповненнями тексту. — Прим. ред.

[2] Чи не єдиною досі спробою зібрати основні відомості про І. Бірецького є газетна стаття П. Кривоносюка «Іван Бі-

го тому «Української літературної енциклопедії» та до «Енциклопедії сучасної України».

Отож, уже навіть загальні спорадичні згадки про народознавчу діяльність І. Бірецького, його причетність до діянь Шашкевичевого товариства, налагодження загальноукраїнських і міжслов'янських зв'язків спонукають, зобов'язують нас уважніше приглянутися до того, ким він був і чим причинився до справи національно-культурного відродження та розвитку нашого народу.

* * *

Іван Бірецький народився 1815 р. (місяця і дня поки що встановити не вдалося) у лемківському селі Кальниці Сяноцької округи, де його батько Іван (1782—1837) служив священиком. У поблизьких селах Карликові й Жерниці були священиками брати батька Степан і Петро[3], у яких малий Іван часто гостював. Навчався в церковно-парафіяльній школі рідного села, в перемишльській гімназії, а з 1835 р. — у Львівській духовній семінарії, яку закінчив 1839 року. То був час, коли в семінарії ще навчалися М. Шашкевич, І. Вагилевич, Я. Головацький та низка інших членів їхнього гуртка. Із згадок у листуванні видно, що І. Бірецький перейнявся ідеями «Руської трійці», став її активним співробітником, своєю людиною в колі її діячів. Особливо близько він зійшовся з І. Вагилевичем і Я. Головацьким, з якими підтримував ділові зв'язки і після закінчення семінарії.

У Львові І. Бірецький познайомився і заприязнився з відомими чеськими культурними діячами К.-В. Запом і Ф. Яхімом. Ці імена часто згадуються в його листуванні. Так, у листі до Я. Головацького від 24—30 березня 1840 р. він просив: «Поздоров любого Запа і Яхіма і всіх» [23, с. 27]. В інших листах називає К. Запа «наш добрий», «наш Владислав». К. Зап у своїх листах тепло відгукується про І. Бірецького, просить спільних знайомих передати йому вітання від нього і від Ф. Яхіма, називає його «наш Бірецький» [23, с. 24, 42].

Це не лише конвенціональні форми ввічливості, була під ними тверда основа спільного довір'я, співпраці й ділових взаємин. На сьогодні вже досить докладно (хоч аж ніяк не повно) висвітлено важливу роль чеських друзів у налагодженні зв'язків «Руської трійці» з діячами слов'янської культури, у популяризації діяльності львівського гуртка і постачанні його потрібною літературою. Певну конкретну роботу виконував у цьому процесі й І. Бірецький. Так, в архіві П.-Й. Шафарика зберігся відпис так званої «Сербської хроніки» архиєпископа Даниїла з 1325—1338 рр. із поміткою «З рукопису бібліотеки університету Львівського переписав Бірецький, руський семінарист, від місяця листопада 1838 до лютого 1839» [4, с. 82.]. Це копія того матеріалу, про який просив П.-Й. Шафарик у листі до Я. Головацького від 24 жовтня 1838 р., бажаючи покласти його в основу підготовлюваного збору сербських пам'яток — «Monumenta Serbica» [23, с. 11—12]. Відповідність відпису оригіналові засвідчив Я. Головацький. Він зробив і вислав П.-Й. Шафарикові докладний опис цієї рукописної книги з бібліотеки Львівського університету [4, с. 82—85.]. Такі доручення І. Бірецький напевне виконував у свої семінарські роки неодноразово. Польський дослідник Я. Козік небезпідставно причисляє І. Бірецького, поряд з Я. Головацьким та І. Вагилевичем, до тих українських галицьких діячів, які найбільше причетні до розвитку чеського слов'янознавства в першій половині XIX ст. [27, s. 233].

У колі «Руської трійці» І. Бірецький зацікавився слов'янознавчими студіями, вивченням нової української літератури, був заангажований до активної праці на українському національно-культурному й освітньому полі. І після закінчення семінарії, перебуваючи далеко поза Львовом, він не переставав жити цими зацікавленнями. У листі до Я. Головацького від 31 січня 1840 р. І. Бірецький, очевидно відповідаючи на інформацію адресата, висловлює радість, що друзі його «не сидять у лінності, а діють», і сумує, що сам нічого не може зробити, оскільки «родина і її справи приковали мя дома, мало що ся ділає для себе і народу» [23, с. 22—23]. В цьому ж листі він цікавиться новими творами наддніпрянських письменників і вчених, просить допомогти придбати деякі з них: «Желав би-м я дуже собі придбати деякі сочиненія украйнців: Срезневського, Котляревського, Основ'яненка і пр. Чи не міг би ти ся о тім постарати, о жеби то мож

реценький (Перший фольклорист Лемківщини)» у варшавському тижневику «Наше слово» (1970. — № 20, 21). Але ця публікація залишилася в нас майже непоміченою, має вона надто загальний характер і не позбавлена неточностей.

[3] Встановлено на основі церковних шематизмів Перемишльської єпархії 20—30 рр. XIX ст. (Schematismus universi Venerabilis cleri Dioecenseos graeco-catholicue Premisiensis. Premisliae).

було, що би я дав! Як би то наші побратими слухали!» [23, с. 23—24]. Маючи на увазі домовлену зустріч і спільну працю з Я. Головацьким у бібліотеці Перемишльського єпископату, І. Бірецький тут же додає: «Не забудь Основ'яненка і Котляревського з собою привезти до Перемишля» [23, с. 24].

Щоб з'ясувати обсяг зацікавлень І. Бірецького і коло його зв'язків, наведемо й інші фрагменти цього листа, де мовиться про те, щоб Я. Головацький взяв від одного з їхніх семінарських товаришів — М. Малиновського або К. Запа — «Критику Булгаріна» та «Русалку» (очевидно, «Русалку Дністровую»), залишену для І. Вагилевича, і привіз ці книжки з собою. Потребує розшифрування й окремого вивчення замітка І. Бірецького про те, що книжки до Пешта він послав, але звідти нічого нема «від Твого друга» [23, с. 24]. Хто цей «друг», які книжки висилав І. Бірецький і чому він? Далі висловлено сподівання на присилання книжок, у чому обіцяв допомогти наддніпрянський діяч Платон Лукашевич: «Може там дащо надійде для нас з Московщини, дав би Біг, ждемо того, як каня дощу, але, відав, нічого з того. П. Лукашевич лише красноречивий» [23, с. 24].

У згадуваному вже листі до того ж адресата від 24—30 березня 1840 р. І. Бірецький захоплено відгукується на звістку про те, що Я. Головацький готує для публікації збірки українських пісень і прислів'їв: «Радість єс мі велику доніс, любий друже, написавши мі о предприятіях твоїх, і то радість не змислену. Все, де іде о народі руськім, і о его славі, все тоє мя тішить» [23, с. 26]. Як можна судити із змісту цього листа, І. Бірецький листувався і з І. Вагилевичем. Знаючи податливий характер І. Вагилевича, він висловлює побоювання, щоб цей визначний діяч «Руської трійці» не «зкривив з простої дороги, котрою ми поступаємо і поступати хочемо все» [23, с. 26—27]. Цей мотив наявний і в деяких інших листах, особливо, коли І. Бірецький дізнався про зближення І. Вагилевича на початку 40-х рр. з представниками польської літературно-наукової еліти у Львові, зокрема графами Борковськими [23, с. 64]. Як показали дальші події, стурбованість І. Бірецького не була безпідставною.

Із листування бачимо, що Я. Головацький тримав свого друга в курсі літературного і наукового життя, надсилав йому книжки, залучав до праці. Так, у листі до Я. Головацького від 13 листопада 1840 р. І. Бірецький дякує за прислане «Слово о полку Ігоревім» і шкодує, що не може переглянути книжки, які прислав Д. Зубрицькому М. Погодін, висловлює радість, що «почтенний Максимович» підтримує молодих галичан у мовному питанні, позитивно відповідає на пропозицію підготувати щось для «Киевлянина» М. Максимовича [23, с. 46].

Це лише окремі штрихи, але і з них складається досить виразно окреслений образ духовно цільної людини, освіченої, інтелігентної, з широкими зацікавленнями, відданої своєму народові, готової працювати для нього, служити його освітньому і культурному піднесенню. Немає сумніву, що основа цієї прогресивної спрямованості, демократичного світогляду і національно-патріотичної заангажованості І. Бірецького була закладена в середовищі «Руської трійці». Духовному зарядові цієї школи він залишився вірний усе своє життя.

Після закінчення семінарії І. Бірецький перебував у селі Радошичах Сяноцької округи, куди після смерті батька в 1837 р. перебралася його сім'я. Ще раніше парохом цього села став дядько І. Бірецького Петро[4]. Дуже можливо, що саме до нього перебралася осиротіла сім'я покійного брата[5]. Але турбота про сім'ю лягла на плечі молодого богослова І. Бірецького. Це він наголошує у своїх листах, скаржачись, що замість того, щоб «о наших трудах подумати, дащо зібрати і обробити», його голова повинна бути «повна старання о родині, де мають перебувати, в чім ходити і як на білім світі жити» [23, с. 26].

У листах І. Бірецького згадується, що через родинні та деякі інші обставини він не може знайти подруги, оженитися, а тому зволікається і справа з його свяченням[6]. 1842 р. він одружився, прийняв свячення і став священиком у селі Бахорі (Бахурі) у північній частині Сяноцької округи. Як видно з даних

[4] У Перемишльському єпархіальному шематизмі Петро Бірецький 1788 р. н. значився парохом Радошичів уже в 1833 р.

[5] П. Кривоносюк допустив у згадуваній статті неточність, твердячи, що батько І. Бірецького був парохом у селі Радошичах. Не маємо даних і про те, що в цьому селі він залишив «невелике господарство».

[6] Пояснення у статті П. Кривоносюка тривалої перерви між закінченням семінарії і прийняттям сану священика тим, що І. Бірецький, мовляв, мусів відбути перед свяченням дворічний пробний (?) строк, бо був у дружніх зв'язках з Шашкевичем і його гуртком (Наше слово. — 1970. — № 20) здається довільним, у всякому разі, даних, що підтверджували б цю версію, немає.

Перемишльського єпархіального шематизму, до того священиком у цьому селі був старший брат І. Бірецького — Микола (1811 р. н.). 1842 р. він перенісся до села Порохника (Прухніка) поблизу Перемишля, а його місце в Бахорі зайняв І. Бірецький.

До бахірської парафії належало ще кілька сіл і хуторів (Динів, Ходорівка, Лясківка, Уляниця, Липник, Гарта, Шкляри). Це місцевість українсько-польського етнічного пограниччя, яка вже тоді була дуже вражена полонізаційним процесом. Про це з гіркотою писав І. Бірецький в листі до Я. Головацького від 1 липня 1842 р.: «Кажеш мені писати, як мені в Бахурі. От, правду сказати, не для мене то-тоє єсть місце! Бо що ж, прошу, може мене до нього в'язати, коли я ніби в руській парафії, а мої русини такії, що й по-руськи не знають; чи він в дому Божім з дяком заспіває або слова Божого по-руськи послухає! По-польськи все треба казати! Меже собою ще говорять по-своєму, но щоб ані одного ляха не було, бо тії зараз їх висмівають, і за тоє родичі свої діти мало по-руськи научають; що ще своїм матерним говорить язиком, то старії люде, а молоджага — найбільше по-ляцьки швангроче. Ані в нас руськой не зачуєш пісні, бо краков'як вже їх місце зайняв, але і той не часто ся відзиває, хіба й у корчмі, бо і нема коли, бо все панцьке. Яка ж теперки для мене тутки може бути утіха? Для такого, кажу, чоловіка, що руциною лишень віддихає?» [23, с. 64—65]. Автор листа вказує і на занепад народних звичаїв: «Ані собітки в нас на честь Яна Купали не заяcніє, ані коляди тутки ніхто не празнує, все тоє-сь позабувало, згинуло навіки» [23, с. 65]. Скаржиться і на нестатки, брак допомоги від парафіян.

Але і в цих несприятливих умовах І. Бірецький не перестає думати про загальну справу, підтримує намір Я. Головацького видати український альманах, зазначаючи, що книжка повинна мати таку назву, «щоб на надію добрую ворожила» [23, с. 65]. Береться до роботи і в своєму селі, починаючи від заснування парафіяльної школи. Вже в цьому ж листі він писав: «...Мислю нову школу закладати в моїм біднім Бахурі, де як світ стоїть, того ніколи не бувало» [23, с. 64].

У Бахорі І. Бірецький був священиком більше 10 років — до 1853 року. Немає матеріалів, що давали б можливість простежити його діяльність у той час, коли, будучи «на конець руської землі поверженний, всі бурі і непогоди, на ню приходящії, терпеливо зносити мусив» [23, с. 238]. Знаємо, що закінчив спорудження розпочатого ще перед ним храму в Бахорі, побудував церкву в приналежному до його парафії сусідньому селі Динові. Напевне не залишався він бездіяльним і на культурно-освітній ниві та в піднесенні національної свідомості своїх парафіян. Судити про це можна хоча б на основі того, з яким ентузіазмом сприйняв він події весни 1848 року.

Уже з перших слів листа до Я. Головацького від 27 квітня 1848 р. І. Бірецький висловлює здивування і незадоволення тим, що галицькі українці не виявляють належного розуміння історичної важливості подій даного часу і нічого не роблять для вирішення своєї долі: «Може в Вас люди о нічім не знають і сидять собі тихо і спокійно? А дух тогочасний ще не ов'янув уми ваші? Але тоє бути не може!.. Всі народи навперебіжки о народність свою ся убігають, всі прав своїх ся домагають, оден лише русин неотважно ся дивить, що з того буде, розмишляє, а може зовсім на Бога спущаєсь...» [23, с. 238]. Він нагадує, що в українців небагато людей, котрі можуть і схочуть узяти на свої плечі тягар турботи за народ, але робити це конче треба, наголошує насущну потребу будити й організовувати народ: «Тепер то на часі, Братцю, писати і письмом чулим нарід з оспалості пробуджати, слабих підкріпляти, молодіж загорілу на простий путь напроводжувати...» [23, с. 238]. У цьому зв'язку І. Бірецький бачить конечність організації своєї періодичної преси, рішуче заперечує скептичний погляд на цю справу Д. Зубрицького, твердячи, що «то конечно нам є потребно, найлучша пора до того ся тепер насуває». Газета, на думку І. Бірецького, має відкрити можливість публічно відізватись «словом руським чистої правди, голосом покривджених». Він заохочує Я. Головацького до заснування такої газети, і, враховуючи його чималий попередній видавничий досвід, уважає адресата найбільш підготовленим з-поміж можливих її редакторів [23, с. 238—239].

Як і переважна більшість інших тогочасних українських галицьких діячів, І. Бірецький найбільшу надію на справедливе розв'язання соціальних і національно-культурних проблем українського народу в Австрійській монархії покладав на центральний уряд, цісаря і конституцію. Однак, закликаючи «не дати кому іншому, кромі правдивого царя австрійського, галицького короля конституційного, над собою панувати» [23, с. 238], І. Бірецький водночас спонукав галицьких українців і до цілеспрямованої

конкретної роботи. У його тогочасних виступах, листуванні можна простежити продуманий аналітичний підхід до осмислення і розв'язання різних питань, а також конструктивні ініціативи і пропозиції, позначені живим відчуттям і розумінням насущної ситуації, суспільно-політичної та культурної потреби.

Вельми прикметною з цього погляду є стаття І. Біреццького, надрукована як лист від 11 квітня 1848 р. до одного з редакторів у польській газеті «Postęp» з підписом «Іван Біреццький, парох руський у Бахірі» [28, s. 14]. Автор виступає проти того, що в газеті, яка видається у Львові і яка вважає себе поступовою, обговорюють тільки польські справи і ні словом не згадують українців («русинів») — корінних жителів цього краю. Він категорично відкидає трактування українців як поляків грецького обряду, підкреслює, що хоч обидва ці народи і походять з одного слов'янського кореня, вони відрізняються історією, мовою, звичаями, що, попри багатовікове поневолення, відступництво вищих суспільних верств, які денаціоналізувалися, занедбаність культурного життя, український народ не втратив своєї самобутності, індивідуальності, що цей народ не повинен бути «вічним невольником», а разом з іншими має розвиватися, будувати своє життя. Це невідкладна потреба, особливо тепер, зазначає І. Біреццький, у час відродження, коли всі народи пробуджуються і «вперед поступають». Важливим уважає «двигнення з занепаду» літератури, розвиток української мови, яка «надається для найвищого удосконалення», заснування власної преси, яка має правдиво показувати становище українців у Галичині, боронити їхні потреби і права, організацію освіти рідною мовою і впровадження цієї мови в урядове користування. Автор статті застерігає, що коли поляки діятимуть на шкоду українцям, то це ще більше посилить недовір'я і ворожнечу між обома народами, оскільки їх дружнє співжиття, згода і єднання можливі тільки на основі справедливості та рівноправності, взаємної поваги до національних мов, звичаїв, традицій. «Чи ж би то роз'єднало Русь з польським народом, якщо б у руських округах у школах, судах, урядах була запроваджена руська мова, як того поляки в своїх округах домагаються»,— запитує І. Біреццький, і далі вимагає признати українському народові в Галичині «давню власну національність і дозволити йому безперешкодно розвивати свої стосунки згідно з правами конституції», оскільки без цього українці не матимуть жодної користі і коли всі народи ідуть уперед у своєму матеріальному і духовному розвитку, вони залишаються в тому ж становищі, що й дотепер [28, s. 14].

У кінці статті автор вказує, що висловлені ним погляди і думки — не хвилеві рефлексії, а переконання, продиктовані насущними потребами українського народу в Галичині, добрим знанням цього народу і тривалими роздумами над його становищем. Це, підкреслює він, голос цілого народу, «так думає... кожний справедливий, добра народові своєму щиро бажаючий русин» [28, s. 14].

Слід зазначити, що це був один з найраніших публічних виступів у пресі тієї революційної весни 1848 р., який порушував українське питання в Галичині. Уже із загальної і дуже туманної відповіді на статтю І. Біреццького, надрукованої в тому ж номері «Postępu» і підписаної одним з його редакторів — К. Відманом, було видно, що це питання неможливо замовчувати, залишити поза увагою, хоч ішлося у відповіді лише про «русьчизну», про «люд руський» в «краях польських» [30, s. 15]. Незабаром ця справа стане предметом жвавого обговорення, зокрема, на сторінках покликаної до життя першої української газети в Галичині «Зоря Галицька», яка почала виходити в травні 1848 року.

І. Біреццький брав активну участь у дебатах на цю тему, послідовно відстоюючи справедливе розв'язання українського питання в Галичині, надання східній її частині національно-культурної автономії і рівноправних з поляками можливостей розвитку. Він намагався підготувати прихильне ставлення до української справи також представників інших слов'янських народів. Дізнавшись про організацію Слов'янського з'їзду у Празі (1—12 червня 1848 р.), І. Біреццький у листі до К. Запа від 20 травня 1848 р. з радістю висловлюється про те, що революційна весна «встряснула цілу Австрію різнорідну, вольности світле засвітило сонце, а лучами своїми всі народи зі своего пробудило сну» [4, с. 92—93], водночас з тривогою констатує, що довгі роки неволі знекровили український народ політично, приспали його чуйність, а тому в даний момент сусіди-поляки зуміли обійти його, відмовляючи йому в праві на самостійний національний розвиток. Не знаючи, хто буде представляти галицьких українців на з'їзді, «хто промовить за ними слово ласкавоє», І. Біреццький прагне донести через К. Запа до слов'янських діячів основну інформацію

про реальний стан українсько-польських взаємин і погляд української сторони на це питання: «Ми хочемо згоди і спокою і щирого побратимства з братами ляськими, як і зо всіми братами словенськими, але они мусять о тім забути, що були колись нашими панами (най Бог нас навсігда хоронить від такого панування) і лишити нам вільне місце аби-сьми могли образоватися на власній народній ниві, хоть ми бідні і убогі, зо всіх словенських братів позаду зосталися, преці не хочемо стратити своєї самостійності, не хочемо бути орудієм до осягнення самолюбних наміреній. Наміренія братів поляків суть дуже ясні: хотять Польщі в давніх границях від Балтицького до Чорного моря як одноє політическоє тіло з одними інституціями, а ще гірше — з одним урядовим язиком, т. є. хотять панувати не тільки над нами, слабими русинами, але над усіми братьми словенськими» [4, с. 94].

У листі висловлено надію на розуміння і співчутливе ставлення до справи «рідних братів словенських, котрі подати нам повинні руку помочі і спомагати нас у потребі». Передовсім І. Бірецький сподівається підтримки від самого К. Запа, який «був у нас і все добре знає» [4, с. 95].

Коли на хвилі революційних подій 1848 р. постали українська політична організація Головна руська рада у Львові та її філії у провінції, І. Бірецький взяв діяльну участь у заснуванні однієї з них у своїй місцевості — Окружної руської ради, став її секретарем. Він розумів, що успіх української національної справи може бути забезпечений лише тоді, коли вона буде спиратися на підтримку загалу, зокрема громадськості провінції. Це наголошував, зокрема, у листі до Я. Головацького від 12 серпня 1848 р. [23, с. 283—285]. Тут же з гіркотою й обуренням писав про брак ентузіазму для народної справи, відступництво і бездіяльність деякої частини українського духовенства, в тому числі представників його вищої ієрархії, які не знають потреб народу, не дбають про працю для його добра, «а крилошани і намісники нашії тілько о народність руську стоять, що пес о п'яту ногу, їм лише грошиків дай і титулів більше, то би і рідного батька запродали; треба би і у нас реформації великої, особливо від голови, но коли і як тоє наступит, того не знати» [23, с. 284]. У цьому зв'язку скептично висловився і про галицького митрополита Иосифа Левицького: «Що ся старого митрополити дотиче, нехай собі умирає в спокою; знаємо ми всі добре, що він нічого для нас не зділав доброго» [23, с. 284]. Бірецького турбує також, що, незважаючи на конституційне надання однакових прав усім народам монархії, українську мову і далі дискримінують, що різні подання і скарги, написані по-українськи, примушують в урядових установах перекладати на польську або німецьку мови [23, с. 284].

Багато праці і старання вклав І. Бірецький у підготовку і проведення з'їзду діячів української культури Галичини — «Собору руських учених» восени 1848 р. у Львові. Він брав участь у роботі секцій історії і географії (був її секретарем), шкільної, слов'янської літератури [8, с. XXXI, XXXIV, XXXV, LXXII]. Підтримав пропозицію з'їзду про створення церковно-народного словника, погодився скласти для нього лексичний матеріал букв «ж» і «с» [8, с. CVII]. Належав до засновників культурно-освітнього товариства «Галицько-руська матиця» [8, додаток, с. II].

Про діяльність І. Бірецького після 1848 р. маємо небагато відомостей і стосуються вони переважно церковно-парафіяльної сфери. У 1853 р. він став парохом села Вербляни Яворівського деканату (тепер Яворівського району Львівської області), а з 1856 р. — парохом і деканом (благочинним) у містечку Угнові (тепер Сокальського району Львівської області), де перебував до кінця життя[7].

Крім суто церковних занять, І. Бірецький у всіх місцях свого перебування проводив велику громадсько-освітню роботу: організовував школи, читальні, товариства тверезості, хори, послідовно боронив права рідної мови. Особливо багато зробив він для організації культурно-освітнього життя української громади Угнова, зокрема, заснував тут хори дорослих і хлопчиків, які стали широко відомими в околиці. У некрологах на смерть І. Бірецького згадувалась його визначна роль у тому, що багатий і бездітний угнівський міщанин Жуківський пожертвував своє майно на заснування й утримання в місті бурси для убогих дітей, встановлення стипендії для особливо здібних учнів та на будівництво церкви [21]. Великий мурований храм, споруджений стараннями Жуківського і Бірецького, і нині прикрашає Угнів.

Помер І. Бірецький 12 липня 1883 р., похоронений в Угнові.

Багато корисного зробив І. Бірецький для утвердження національно-культурного розвитку україн-

[7] Хронологію переміщень І. Бірецького подано на основі інформації шематизмів Перемиської єпархії.

ців Галичини. Непересічна його заслуга на полі української фольклористики та етнографії.

* * *

Народознавчу діяльність І. Бірецького можемо простежити за збереженими його записами в архівних збірках, згадками про збирацьку роботу і матеріали дослідника в публікаціях, листуванні та спогадах сучасників. Систематизація й аналіз цієї емпіричної інформації показує, що фольклористично-етнографічною збирацькою роботою займався І. Бірецький головно із середини 30-х — у 40-х рр. і переважно у лемківських селах, пов'язаних з його життям, родиною, місцями праці. Про записи І. Бірецького пізнішого часу і з інших місцевостей, зокрема з періоду перебування у Верблянах і Угнові, відомостей не маємо.

Цілеспрямовані зацікавлення народознавством, записуванням фольклорного й етнографічного матеріалу в І. Бірецького зародилися в час навчання у Львівській духовній семінарії й, безсумнівно, пов'язані з безпосереднім впливом, який мала на нього діяльність «Руської трійці». У листі до П. Лукашевича від 14 липня 1839 р. Я. Головацький називає І. Бірецького в числі тих своїх друзів і знайомих, які під час літніх канікул подалися «в дорогу помежи наш нещасний руський мир... збирати пам'ятки народних діяній» [26, с. 307]. І. Вагилевич зазначав у листі до М. Погодіна від 8 листопада 1843 р., що, навчаючись у духовній семінарії, він мав щастя називати другом І. Бірецького, який своєю «полум'яною душею обняв усе, що єсть слов'янськоє, особливо поетичну країну». Вказує, що вже тоді він мав чималий збірник народних пісень, серед них були і колядки [17, с. 646]. У цьому ж листі І. Вагилевич досить докладно окреслив географію збирацької діяльності І. Бірецького — «в древній землі, нині в Сяноцькій окрузі», вказавши назви низки сіл цієї округи: «Кальниця, Суковате, Радошичі, Кам'янка, Ославиця, Дошно, Ліщевате» [17, с. 647]. Я. Головацький у замітках про збирачів фольклору в Галичині також зазначив, що тереном збирацької діяльності І. Бірецького була Сяноцька округа. В загальному окресленні він подав і жанрово-тематичний діапазон фольклорних фіксацій збирача: «пісні колядні, весільні, при хрестинах, думи, думки, шалалайки й інші» [5][8]. Але вказана тут хронологія збирацької роботи І. Бірецького (1839—1840 рр.) неточна. Архівні матеріали дають підстави датувати його записи ранішим часом.

І. Бірецький належав до перших збирачів фольклору на західноукраїнських землях, був, зокрема, піонером фольклористичної роботи на території Галицької Лемківщини. Його збирацькі зацікавлення охоплювали всі види пісенної народної творчості. Але найбільшу увагу привернула обрядова народна поезія.

Готуючи на початку 40-х рр. збірник українських народних пісень з Галичини, Я. Головацький виділив у його плані цикл весняних пісень під назвою «Райцовання» [2, спр. 727, п. 49]. На цей цикл як один із найоригінальніших звертав він увагу й О. Бодянського в листі від 14 березня 1844 р. [19, с. 127] Немає сумніву, що ця назва з'явилася в класифікації пісенного матеріалу Я. Головацького на основі інформації та записів І. Бірецького. У листі від 31 січня 1840 р. останній, повідомляючи Я. Головацького про свої нові етнографічні та фольклорні фіксації на Лемківщині, згадав, що «дещо» назбирав про «райцовання», тобто пісні, подібні до колядок, які виконують на Великдень [23, с. 23]. Зберігся й автограф запису І. Бірецьким пісні «На той лі горі, на той високій», озаглавлений «Райцовання з Прибитівки» [2, спр. 754, п. 52, арк. 32].

Зазначені моменти — найраніші відомості в нашій фольклористиці про побутування на Україні пісень, пов'язаних з великодніми обрядовими обходами, пісень того ж типу, що «волочобні» у білорусів. Згодом В. Гнатюк подасть у своєму виданні гаївок цикл аналогічних пісень з Яворівщини під назвою «Риндзівки» із зауваженням у передмові, що досі ці пісні були невідомими в українській фольклористиці [7, с. 8]. Справедливість вимагає уточнити твердження вченого, оскільки пріоритет відкриття цих пісень у нас (правда, з дещо іншою назвою, але, безсумнівно, того ж виду і функціонального призначення) належить І. Бірецькому, а якщо ширше — фольклористиці «Руської трійці».

Із подачі І. Бірецького в номенклатуру обрядової весняної поезії ввів Я. Головацький і такий вид, як «царинні пісні». У згадуваному листі до О. Бодянського,

[8] Ці замітки використав О. Бодянський у передмові до першої подачі збірника Я. Головацького «Народные песни Галицкой и Угорской Руси» у квартальнику «Чтения в имп. Московском обществе истории и древностей Российских при Московском университете» (1863. — Кн. 3. — С. I—XII). До окремого книжкового видання збірника ця передмова не потрапила.

вказуючи цю назву, додав, що такі пісні виконують під час обрядового весняного обходу полів: «Красні пісні, досі жодному собирателеві незнакомі — є їх у мене 10» [19, с. 127]. Усі ці десять пісень уміщено у другій книзі збірника Я. Головацького під назвою «Царинні пісні» [9, с. 241—246, № 1—10]. Упорядник так характеризував їх у доданій до збірника статті про класифікацію народних пісень: «Після гаївок наступають царинні, або русальні пісні, які збереглися тільки в лемків, тобто карпатських жителів західно-руської частини Галичини. Їх також співають хором жінки при обході поля (царини) на Тройцю чи Зелені свята, які лемки і закарпатські русини називають русаллями, русальною неділею» [10, отд. 2, с. 2 (друга паг.)]. У покажчику «Систематическое оглавление песен» він зазначив, що всі ці пісні записані в селі Кальниці Сяноцької округи [10, с. X]. Але ніде не вказав імені збирача. Не згадано його і в пізніших передруках цих пісень, у тому числі сучасних [13, с. 618]. Тим часом збережений в архіві Я. Головацького рукопис запису цих пісень [2, спр. 754, арк. 58—59] документально стверджує, що його автором був І. Бірецький.

Рукопис датований 1840 р. і, крім тексту вказаних десяти пісень, містить опис народної обрядово-звичаєвої традиції, з якою пов'язували виконання цих пісень. Саме з цього опису і почерпнув Я. Головацький основні відомості для наведеної вище характеристики «царинних пісень». Але він опустив ряд істотних моментів: що обхід полів приурочувався до другого дня Зелених свят, що в його ритуалі поєднували два компоненти — церковно-релігійний і давній народний. І. Бірецький дуже вдало підмітив це своєрідне поєднання, яке так і не створило якоїсь цілісної амальгами: процесія рушає з хрестами і хоругвами, прибраними різним зіллям, від церкви аж до границі села, тоді обходить засіяні поля, священик іде попереду і співає з дяком своє, «а мир (громада. — *Р. К.*), особливо невісти,— своє», тобто царинні пісні [2, спр. 754, арк. 58—59]. Цей запис — унікальний етнографічний документ.

Істотним і оригінальним внеском І. Бірецького в українську фольклористику є його збірка народних обрядових пісень, пов'язаних з народженням дитини. Вона датована 1838 р., містить записи 22 пісень із зазначенням сіл, де ці записи зроблено (Кальниця і Радошичі). Уже на початку 1840-х рр. збірка потрапила в розпорядження Я. Головацького, вона фігурує в плані його збірника пісень, вона згадується в цитованому листі до О. Бодянського з 1844 р., а згодом повністю включена в «Народные песни Галицкой и Угорской Руси» під заголовком «Хрестини» [9, с. 133—140, № 1—22]. У своєму коментарі до цього пісенного циклу Я. Головацький вказував, що родинне свято хрещення дитини («Хрестини») «супроводиться також особливими піснями. Вони записані в Сяноцькій окрузі (у лемків), але всі пізнішого походження. В інших краях немає обрядових пісень при хрещенні дитини, а на хрестинах, як при всяких сімейних і домашніх розвагах, співаються пісні, які виділяємо в особливий розряд і називаємо святковими, круговими і пировими» [10, с. 9 (друга паг.)].

Я. Головацький правильно підмітив невелику поширеність родильних обрядових пісень в українському фольклорі, проте його висновок, що ці пісні відомі тільки на Лемківщині,— поспішний і не відповідає дійсності. Низку народних пісень, пов'язаних з відзначенням народження дитини, з Українського Полісся подає у своїх «Трудах» П. Чубинський. Але збірка І. Бірецького — найбільш компактне і значне явище серед відомих матеріалів цього виду українського фольклору.

Вона прикметна, передовсім, тим, що представляє хронологічно найраніші записи цього жанрово-тематичного підвиду українського фольклору, містить власне народні зразки хрестинних пісень з побажанням здоров'я, щастя, добра дитині, батькам, родині, величанням кумів, бабки-повитухи тощо. Змістом, основними мотивами вони близькі до аналогічних пісень у білоруському фольклорі, де цей вид народної пісенності дуже добре розвинутий[9]. Збірка І. Бірецького вносить корективи в поширене уявлення, начебто, як висловився білоруський фольклорист М. Гринблат, в Україні хрестинні пісні фіксували «тільки в сусідніх з Білорусією районах» [11, с. 6]. Це твердження спростовується, до речі, і побутуванням пісень цього виду в Українському Закарпатті.

І. Бірецький збирав і народні обрядові весільні пісні. В архіві Я. Головацького збереглися записи та відписи з його матеріалів весільних пісень в Кальниці [2, спр. 754, п. 52, арк. 31]. Саме із записів І. Бірецького походить група весільних пісень із позначкою «З Сяноцької округи» у другому томі збір-

[9] Йому присвячена окрема книга багатотомного видання білоруського фольклору [18].

ника Я. Головацького [9, с. 116—129, № 53—91]. Але, як і в попередніх випадках, ім'я збирача цих пісень не згадано.

Найвагоміший внесок у сфері збирання обрядового фольклору зробив І. Бірецький своїми записами народних колядок. Немає сумніву, що до зацікавлення колядками спрямував його І. Вагилевич — найбільший у середовищі «Руської трійці» ентузіаст і організатор пошуків та фіксації цього жанру народної поезії. Як видно із спорадичних згадок, І. Вагилевич уважно стежив за діяльністю І. Бірецького на цьому полі. Його збірка складалася головно із записів колядок у семінарські роки [1].

Зберігся автограф збірки І. Бірецького латинським алфавітом у фонді І. Вагилевича [3], а також і списки гражданкою в архівах І. Срезневського та Я. Головацького [2, спр. 735, п. 50]. Перший рукопис був, очевидно, підготовлений для планованого на початку 40-х рр. видання українських колядок у Львові, яке мав намір здійснити своїм коштом польський письменник і громадсько-культурний діяч Юзеф Дунін-Борковський (1809—1843). На основі інформації І. Вагилевича про це повідомлялося в журналі «Москвитянин» в 1841 р. [16, с. 534]. Відомий польський вчений В. Мацейовський також підхопив цю відомість, зазначивши в одній із своїх праць того часу, що у Львові Ю. Борковський «займається виданням українських колядок» [29, s. 74].

Основною в цьому виданні мала бути збірка народних колядок І. Вагилевича. Але останній хотів залучити до нього і записи І. Бірецького, вів з ним у цій справі переговори. Їх відгомоном є згадка в листі І. Бірецького до Я. Головацького від 13 листопада 1840 р. про те, що автор листа не має охоти віддавати своїх колядок І. Вагилевичеві, «хіба б Борковський заплатив» [23, с. 48]. Але в листі до того ж адресата від 15 липня 1841 р. Бірецький уже писав, що збирається вислати Вагилевичу свою збірку [23, с. 55]. В той час, напевне, і було підготовлено та надіслано І. Вагилевичу рукопис збірки колядок І. Бірецького латинкою.

На жаль, заходи з виданням не були реалізовані. Розходження І. Вагилевича з видавцем виникли через вимогу останнього друкувати збірник латинським алфавітом і, особливо, через те, що Ю. Борковський мав намір опублікувати не весь підготовлений матеріал, а лише вибір. У листі до М. Погодіна від 3 січня 1842 р. І. Вагилевич незадоволено констатує, що Ю. Борковський збирається друкувати колядки латинсько-польськими буквами і не повну збірку, а лише «виємки» [17, с. 639]. Незгоди з цього приводу (а може, й ще щось інше) стали на перешкоді здійсненню першого окремого видання українських колядок. Уже в листі від 27 червня 1843 р. І. Вагилевич звернувся до М. Погодіна з проханням видати українські колядки в Росії [17, с. 640].

Рукопис збірки колядок І. Бірецького гражданкою Я. Головацький передав разом із своїм коментарем І. Срезневському в липні 1842 р., коли той перебував у Львові. Ознайомившись із змістом збірки, вчений-славіст був у захопленні. Текстами цього рукопису скористався і М. Костомаров. І. Бірецький знав про намір І. Срезневського опублікувати збірку. Як винагороду за цю працю він просив надіслати всі українські книжки з Росії, які можна буде дістати [20, с. 193]. Але задумові й цієї публікації не судилося збутись.

Рукописна збірка у фонді Я. Головацького — це відписи більшості записів колядок І. Бірецького ще з часу його перебування у Львівській семінарії. У листі до Я. Головацького від 13 листопада 1840 р. І. Бірецький згадує про ті колядки, які адресат відписав [23, с. 48]. Походження їх від І. Бірецького засвідчують і власні помітки Я. Головацького та порівняння тексту з автографами.

Збережені рукописні матеріали містять 43 оригінальні тексти народних колядок, записані в різних місцевостях Лемківщини. Паспортизаційні дані більшості записів і кількість записаних у вказаних селах такі: Кальниця — 11, Кам'янка — 2, Ліщевате — 4, Ослава — 1, Вислок-Горішній — 12, Дошно — 1, Суковате — 3, Радошичі — 1, без визначення місця запису — 8. Це найраніша збірка колядок з Лемківщини. Складена вона з реліктових пам'яток народної поезії з багатьма унікальними змістовими і художньо-стильовими моментами. Наукової цінності додають їй і предметні примітки збирача, географічна та хронологічна окресленість записів. М. Костомаров заслужено назвав її «у вищій мірі дорогоцінною».

Разом із знаменитою збіркою колядок І. Вагилевича записи І. Бірецького становлять найвагоміший набуток української і, можна сказати, загальнослов'янської фольклористики першої половини XIX ст. щодо фіксації цього жанру народної поезії. Тексти із збірки І. Бірецького використовували різні автори, їх цитували, друкували, майже всі вони ввій-

шли до збірника Я. Головацького (част. II), але без згадки, крім хіба що в названій праці М. Костомарова, імені збирача. Уже в наш час збірку народних колядок І. Біренького на основі рукопису латинкою з фонду І. Вагилевича надруковано під його іменем (щоправда, дещо здеформованим при транскрибуванні з польського написання — І. Бєжецький) у варшавській газеті «Наше слово» (підготовка тексту і супровідні пояснення до нього І. Красовського») [15].

У збирацькому доробку І. Біренького є і чимало записів з необрядового пісенного фольклору. Це низка баладних пісень з Лемківщини, що належать до найраніших відомих фіксацій пам'яток народної епіки з цього регіону. Виразним впливом західнокарпатського збойницького фольклору позначені пісні про сина-розбійника («Мати сина годувала, потіхи ся сподівала») і недолю відданої матір'ю за розбійника дочки («А там долов, за стодолов, оре дівча чорним волом»). Генетичну пов'язаність із західнослов'янською народнобаладною традицією можна простежити і в лемківській пісні про дівчину, яка чарами спроваджує мертвого милого і сама гине («Коли милий на войну ішов»). Своєрідний лемківський локальний колорит властивий записам варіантів народних балад про тройзілля («Ой приїхали козаки над воду»), отруєння брата сестрою за намовою коханця — «чужоземця», «воєводи» («Ей шло дівча на травічку до тихого Дунаїчку», «Сидют ткачі на верстаті»), покарання чоловіком легковажної жінки («Дві загороди лободи, а третя барвінку»), підмовлену звідниками дівчину («А там долов на риночку піют хлопці паліночку»). Біренький записав і кілька баладних пісень апокрифічного змісту, які виконували в піст і які належали також до репертуару лірників[10].

І. Біренькому належить збірничок ліричних лемківських пісень, названий «Співанки... Собрав Іван Біренький в селі Кальниці Сяноцької землі 1838», автограф її зберігається в рукописному фонді Я. Головацького [2, спр. 756, п. 52, арк. 1—18]. Збірка написана гражданкою з домішкою деяких букв латинського алфавіту. Орфографія взорована на «Русалку Дністровую». Це, можна сказати, хронологічно одна з найраніших (якщо не найраніша) в українській фольклористиці спроб охопити паспортизованими і датованими збирацькими записами ліричний пісенний репертуар одного села. Збірка містить більше півсотні пісень різних тематичних груп. Переважну більшість становлять ліричні любовні пісні з домінуючими радісними, жартівливими, тужливими, драматичними мотивами, медитаціями на родинно-побутові теми. Кілька цікавих зразків пісень про нещасливе, безрадісне сімейне життя, жіночу недолю, найяскравішим серед них є ліричний триптих «Не дай мене, мамцю, де много діверів», «Не дай мене, мамцю, де є много зовиць», «Не дай мене, мамцю, близонько під бочок». Своєрідним лемківським колоритом позначена група пастуших пісень з дівчиною-пастушкою як ліричним героєм у центрі.

У збірці І. Біренького вперше прорубриковані пісні на «рекрутські» і «кошарні», тобто жовнірські, чи солдатські, та казармені. Тут згруповано записи відомої рекрутської пісні «Весело мі било, весело ми грали, коли м'я в Сяноці в барву прибирали», і восьми пісень, які більшою чи меншою мірою стосуються теми солдатського життя. Рукопис містить записи групи коломийок, а також під заголовками «Співанки при хрестинах» і «По хрестинах» — восьми хрестинних пісень з Кальниці.

Більшість пісень із збірки І. Біренького відома з різних пізніших записів і публікацій їхніх варіантів і версій. Немало з них і досі належить до поширених і популярних в пісенному репертуарі не тільки лемків, але й на всій Україні (наприклад, «Ой зацвіли фіалочки, зацвіли»). За І. Біреньким слід визнати заслугу першого записувача цих творів і першого укладача збірки лемківських народних ліричних пісень.

У цитованій інформації про галицьких збирачів пісенного фольклору Я. Головацький зазначив, що І. Біренький записував, між іншими, і «талалайки». У листі до О. Бодянського з 1844 р. він зачислив шалалайки до народних танцювальних приспівок і характеризував їх як пісеньки типу краков'яка або коротеньких словацьких співанок, які виконують до танцю і які побутують на західному пограниччі України та на Закарпатті [19, с. 127]. В одній з інших заміток Я. Головацького про народні танцювальні пісні ареал поширення шалалайок обмежений Сяноцькою округою, а їх назва виведена від рефрену «шалалай, шалалай» [5, с. 101]. У згаданому листі до О. Бодянського Я. Головацький зазначив, що має записи близь-

[10] Збірка записаних І. Біреньким пісень епічного характеру збереглася у фонді Я. Головацького відділу рукописів ЛНБ АН України [3, ф. 36, спр. 740, п. 50, арк. 1 —10].

ко 100 шалалайок. Згодом у його збірнику під назвою «Шалалайки» з'явилося друком 109 цих творів [9, с. 218—240, № 1—109]. Отже, переважна більшість цієї групи пісень (якщо не всі) була в Я. Головацького вже на початку 40-х рр. і, немає сумніву, що всі вони походили із записів І. Бірецького. І тут він був першовідкривачем одного із своєрідних видів пісенних мініатюр українського фольклору.

І. Бірецький був причетний і до одного з визначних явищ української фольклористики першої половини XIX ст. — видання збірки «Галицькі приповідки і загадки, зібрані Григорієм Ількевичем» (Відень, 1841). Уже під час підготовки рукопису цієї праці до друку Я. Головацький звертався до І. Бірецького з проханням надіслати його записи народних приказок, прислів'їв, загадок, а також пісень. Відповідаючи на це прохання, І. Бірецький писав у листі від 24 і 30 березня 1840 р.: «Що маю, тоє даю, посилаю Ти деякії загадки, котрі будуть до дачого — кажи печатати, а приповідок дуже мало і незначних маю. О піснях поговоримо в Перемишлю» [23, с. 27]. Тут же наведені записи 18 загадок з відгадками. Прокоментувавши деякі характерні фонетичні й морфологічні особливості лемківської говірки цих записів, І. Бірецький в кінці додав: «З тим чини, як Ти ся подобає» [23, с. 27—28].

Це істотний фактологічний момент з історії віденського видання «Приповідок», оскільки засвідчує одне з джерел добірки загадок у кінці книжки [6, с. 119—124], на основі чого вона й одержала назву «Галицькії приповідки і загадки» (у рукопису Г. Ількевича такої добірки не було). Всіх загадок у книжці 60 (з кількома варіантами). Із записів, які надіслав І. Бірецький, вміщено з невеличкими редакційними правками 17 загадок у кінці добірки під № 44—60. Це констатуємо на основі зіставлення тексту загадок з листа І. Бірецького і в публікації. Це також дає підставу уточнити беззастережне твердження К. Студинського й А. Франка, що всі загадки цієї публікації зібрав І. Бірецький [24, с. LIX; 25, с. 104]. Очевидним є те, що крім записів останнього упорядник і редактор збірки Я. Головацький скористався й іншими матеріалами. Передовсім, напевне, власними — так, як це він широко практикував і в доборі приказок та прислів'їв[11]. Участь матеріалів різних авторів у виданні Ількевичевих «Приповідок» встановлюється на основі першоджерел, але в самій книжці це авторство, в тому числі І. Бірецького, не відображено.

Така доля, зрештою, майже всієї фольклористичної спадщини І. Бірецького. Він був дуже діяльним і цілеспрямованим збирачем — одним із найактивніших у гроні фольклористів «Руської трійці». Притім ставився до цього заняття не просто як ентузіаст, любитель народнопоетичного слова. Він чітко усвідомлював насущну потребу і велику культурну значимість збирання, вивчення і публікації творів усної народної словесності, вважав це, як сам висловлювався, є вагомою складовою патріотичної роботи «для народу руського» [23, с. 26]. Його погляди були цілком співзвучні з народознавчою концепцією та програмою «Руської трійці». Власне, І. Бірецький був основним реалізатором цієї програми на терені Галицької Лемківщини, допомагав членам «Руської трійці» інформацією про етнічну й етнокультурну ситуацію в цьому регіоні, у налагодженні зв'язків з місцевими діячами тощо. Так, за його посередництвом І. Вагилевич одержав записи народних колядок з Лемківщини польського письменника Вінцентія Поля і Павла Свірчевського.

І. Бірецький збирав фольклорні й етнографічні матеріали не тільки в названих селах, але й принагідно в інших місцевостях, під час переїздів і подорожей. В одному з листів до Я. Головацького він згадує, наприклад, що в дорозі з Перемишля до рідного села, перечікуючи дощ в корчмі, слухав пісню наймички «Посіяв я яру пшениченьку й зелений овес...», хотів записати її, але «проклята» корчмарка перешкодила цьому — не дала «докінчити» [23, с. 43].

Певним можна вважати те, що вказаними матеріалами, виявленими в архівах автографами і відписами записів І. Бірецького, встановленими фактами їх публікації аж ніяк не вичерпується його збирацький доробок на ниві фольклористики й етнографії. Уже з наведених згадок у листуванні видно, що записами І. Бірецького було охоплено значно більше реалій традиційно-побутової народної культури, ніж розглянуто вище. Так, у листі до Я. Головацького від 31 січня 1840 р. він указує, поряд з колядками та великодніми райцованнями і загадками, також на свої записи купальських пісень («о собітці»), епічних творів

[11] За підрахунками А. Франка на основі текстологічного дослідження видання Ількевичевих приповідок Я. Головацький увів до цієї книжки більше тисячі паремій із власних записів [25].

(«дум»), приказок і прислів'їв («при-повісти»), меланочних пісень («меланки») і голосінь («заводи») [23, с. 23]. Є згадки, що Біреций цікавився і фольклорною прозою. В листі від 13 листопада 1840 р. він інформував Я. Головацького, що пробував розвідати серед місцевого населення усну традицію про могилу на лемківському Підгір'ї, звану Кракусовою [23, с. 47]. Але виявити відповідні записи в рукописах чи публікаціях поки що не вдалося.

Наявні матеріали збирацької роботи І. Бірецького фіксують верхню межу його записів тільки початком 40-х років. Чому раптово він покинув улюблене і, як добре усвідомлював, важливе заняття? Правда, у Бахорі умови для збирацької народознавчої роботи були малосприятливими — під полонізаційним натиском тут, як скаржився І. Бірецький у цитованому листі, було втрачено майже все з народних традицій, звичаїв, обрядів, фольклору. Але важко припустити, що він — досвідчений збирач — не зафіксував тут ніяких реалій етнографічного і фольклорного буття, що ця сфера залишилася поза його увагою в тій великій культурно-освітній роботі, яку вів у Бахорі впродовж більше десяти років.

Те саме можемо сказати і про дальші роки життя та діяльності І. Бірецького — у Верблянах та Угнові. Свої фольклорні записи І. Бірецький найчастіше віддавав чи давав для відпису Я. Головацькому, який найбільшою мірою і використав їх у своїх публікаціях, особливо у збірнику «Народные песни Галицкой и Угорской Руси». Об'єктивно на Я. Головацького лягла вина за те, що (напевне без злого умислу) матеріали І. Бірецького, як і багатьох інших збирачів з періоду «Руської трійці», залишилися анонімними в цьому виданні. Встановити авторство можна на основі збережених автографів записів, відписів із зазначенням збирача, паспортизаційних даних, різних робочих нотаток і неопублікованих приміток Я. Головацького, згадок у листуванні та інших документальних матеріалів, а також текстологічного аналізу. Проте слід мати на увазі, що ідентифікація авторського запису з його публікацією утруднена характерними для редакторської практики Я. Головацького частими і не раз дуже істотними втручаннями в текст.

Отже, робота над виявленням і вивченням народознавчої спадщини І. Бірецького потребує продовження. Але й те, що знаємо про його доробок, переконує, що був він вельми діяльним, продуктивним і заслуженим трудівником на ниві української фольклористики. Зафіксував багато цінних, деколи унікальних творів народної уснопоетичної словесності українсько-польського етнічного пограниччя. Неперехідну наукову і культурологічну цінність мають, зокрема, його збірки народних колядок, весняно-великодніх пісень («райцовання»), хрестинних, ліричних, «шалалайок», записи народних балад.

І. Бірецький належав до перших збирачів українського фольклору, був першим лемківським фольклористом, його записи становлять істотну частку в первинному фонді збірок нашої народнопоетичної творчості. Першоджерельної наукової вартісності додають його збіркам увага до говіркових особливостей народної мови, географічні та хронологічні дані фіксацій, етнографічні відомості про обрядово-звичаєвий контекст і побутовий характер функціонування тих чи інших творів тощо. А коли ще врахувати тісну поєднаність народознавчої роботи І. Бірецького з його громадською, патріотичною позицією, вірністю ідеалам Шашкевичевого гуртка, цілеспрямованою культурно-освітньою роботою серед народу, то перед нами постає неординарна постать одного з активних подвижників українського національно-культурного відродження, діяч, ім'я якого не може, не повинно залишатися в тіні чи десь на маргіналіях.

Треба подбати про окреме видання фольклорних записів І. Бірецького, про те, щоб його доробок і заслуги були належно оцінені в історії української культури, зокрема в історії становлення і розвитку української фольклористики. Іван Бірецький на це заслужив.

1. Архив Академии наук России (Санкт-Петербургское отд.). — Ф. 216 (И.И. Срезневский). — Оп. 3. — Спр. 170. — Арк. 1—25 (Пісні колядні, збирав Іван Бірецький).
2. Львівська національна наукова бібліотека імені В. Стефаника АН України (далі — ЛНБ АН України). — Від. рукописів. — Ф. 36 (Я. Головацький).
3. ЛНБ АН України. — Від. рукописів. — Ф. 19 (І. Вагилевич). — Спр. 30. — П. 5. — Арк. 1—6 (Kolędne pieśni, zebrane między łemkami przez I. Bierzeckiego).
4. *Брик І.* Матеріали до історії українсько-чеських взаємин в першій половині XIX ст. / І. Брик // Українсько-руський архів. — Львів, 1921.
5. *Возник М.* З романтичного періоду фольклорних занять Якова Головацького / Возник М. // У століття «Зорі» Маркіяна Шашкевича (1834—1934). — Львів, 1935. — Ч. 1.

6. Галицькії приповідки і загадки, зібранії Григорим Ільковичом. — Відень, 1841.
7. *Гнатюк В*. Гаївки / В. Гнатюк // Матеріали до української етнології / видає Етнограф. комісія Наукового товариства ім. Шевченка. — Львів, 1909. — Т. 12.
8. *Головацкий Я*. Исторический очерк основания Галицко-руской Матицы и справоздание первого собору ученых руских и любителей народного просвещения / Я.Ф. Головацкий. — Львов, 1850.
9. *Головацкий Я.Ф*. Народные песни Галицкой и Угорской Руси / Я.Ф. Головацкий. — М., 1878. — Ч. II.
10. *Головацкий Я.Ф*. Распределение и оглавление песен / Головацкий Я.Ф. // Народные песни Галицкой и Угорской Руси. — М., 1878. — Ч. III. — Отд. 2.— С. 2. — (Друга паг.).
11. *Грынблат М.Я*. Беларуская радзінная паэзія / М.Я. Грынблат // Радзінная паэзія. — Мінск, 1971.
12. Из Равского / Слово (Львів). — 1883. — № 106, 107.
13. Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року. — Київ, 1963.
14. *Костомаров Н*. Об историческом значении русской народной поэзии / Н. Костомаров. — Харків, 1843.
15. Лемківські народні колядки / Наше слово.— 1966.— № 49—52 ; 1967. — № 1, 3, 4.
16. Москвитянин (Москва). — 1841. — Ч. 3.
17. Письма к М.П. Погодину из славянских земель (1835—1861). — М., 1879. — Вып. 3.
18. Радзінная паэзія. — Мінск, 1971. — 721 с.
19. *Савченко Ф*. Листування Якова Головацького з Осипом Бодянським (1843—1876) / Ф. Савченко // За сто літ. — Х. ; Київ, 1930. — Кн. 5.
20. *Свенцицкий И.С*. Материалы по истории возрождения Карпатской Руси / И.С. Свенцицкий. — Львов, 1905.
21. Слово. — 1883. — № 106, 107.
22. *Срезневский И.И*. Донесение г. Министру народного просвещения / И.И. Срезневский // Журнал М-ва нар. просвещения (Санкт-Петербург). — 1843.— Ч. 37. — Отд. 4.
23. *Студинський К*. Кореспонденція Якова Головацького в літах 1835—49 / К. Студинський. — Львів, 1909.
24. *Студинський К*. Причинки до історії культурного життя Галицької Русі в літах 1833—1847 / К. Студинський // Кореспонденція Якова Головацького в літах 1835—49. — Львів, 1909.
25. *Франко А*. Григорій Ількевич як етнограф / А. Франко // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Львів, 1912. — Т. 109.
26. *Шашкевич М*. Твори / М. Шашкевич, І. Вагилевич, Я. Головацький. — Київ, 1982.
27. *Kozik I*. Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830—1848 / I. Kozik. — Kraków, 1973.
28. List do jednego z redaktorów. Dnia 11 Kwietnia 1848 / Postęp (Lwów). — 1848. — № 4.
29. *Maciejowski W.A*. Polska aż do pierwszej połowy XVII wieku pod względem obyczajów i zwyczajów / W. Maciejowski. — Petersburg ; Warszawa, 1842. — T. 2.
30. O znaczeniu Ruśczyzny w krajach polskich / Postęp. — 1848. — № 4.

Roman Kyrchiv

IVAN BIRETKYI, THE FOLKLORE SCHOLAR

In this article written on the basis of archival and printed sources has been studied a less-known figure of Ivan Biretsky (1815—1883), participant and co-laborer of Markiyan Shashkevych' Circle that in 1830s and 1840s initiated the movement of national and cultural revival in the Western Ukrainian lands. Especial attention has been paid to folkloristic studies of Ivan Biretsky's who was first collector and scholar of Lemko traditional oral sung poetry, attending in the greater measure upon fixation of quite valuable texts as people's carols, spring chants etc. His records had been known among the ethnograpers and got high notes of I. Sreznevsky, M. Kostomarov as well as enlarged folklore works by Y. Holovatsky. I. Biretsky had kept researchable relations with I. Vahylevych, with Czech scholars K. Zap, F. Yakhim and took active part in revolutionary events of 1848.

Keywords: folklore studies, ritual songs, Christmas carols, roundabout way folklore, creative relations, influence, inter-Slav relations.

Роман Кырчив

ФОЛЬКЛОРИСТ ИВАН БИРЕЦКИЙ

На основе архивных записей и изданных материалов в статье исследуется научная деятельность Ивана Бирецкого (1815—1883), одного из менее известных участников и соратников кружка Маркияна Шашкевича, начавшего в 1830—1840-х гг. движение национально-культурного возрождения на западноукраинских землях. Особое внимание посвящается народоведческой деятельности И. Бирецкого, бывшего в частности, первым собирателем и исследователем лемковского фольклора, в ощутимой степени способствовавшим фиксации ценных текстов народных песнопений — коляд, веснянок и других образцов традиционной устной словесности. Его записи були известны и получили высокую оценку И. Срезневского, М. Костомарова, значительно пополнили фольклорные издания Я. Головацкого. И. Бирецкий поддерживал деловые связи с И. Вагилевичем, чехами К. Запом і Ф. Яхимом, был активным участником событий революционного 1848 г.

Ключевые слова: народоведение, обрядовые песни, коляды, обходной фольклор, творческие связи, влияние, межславянские отношения.



Роман КИРЧІВ

СИСТЕМНЕ ОСМИСЛЕННЯ ЦІЛОСТІ ФРАНКОВОГО ФОЛЬКЛОРИСТИЧНОГО ДОРОБКУ

Пилипчук С. Фольклористична концептосфера Івана Франка / Святослав Пилипчук. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2014. — 465 с.

Бібліографічний реєстр праць, які маємо сьогодні в царині дослідження фольклористичної спадщини Івана Франка, зайняв би чимало місця. Тому обмежимося тут лише загальною констатацією, що ця проблема ось уже впродовж понад століття є предметом наукової уваги. Публікації І. Франка з різних питань фольклористики вже з останніх десятиліть XIX ст. були задіяні в дослідницький дискурс. Згодом їм присвячувалися спеціальні аналітичні розгляди і навіть монографічні опрацювання. Мали місце і спроби узагальнюючого дослідницького погляду на роль і заслуги І. Франка в українській фольклористиці та взагалі — в розвитку науки про усну народну словесність.

І ось нова праця з цієї проблематики — об'ємна монографія Святослава Пилипчука. Чим мотивується її рація, наукова потреба і доцільність у контексті вже існуючих напрацювань?

Передусім, амбітним наміром автора, заявленим у вступі: «представити узагальнюючу студію, в якій було б повністю враховано досвід попередників та вияскравлено нові, ще не артикульовані коментаторами ідеї І. Франка-фольклориста» (с. 12).

Отже, дослідницьке охоплення всього Франкового фольклористичного універсуму з особливою увагою до непомічених, недосліджених чи недостатньо вивчених або не так проінтерпретованих, навмисно опущених, затінених змістових аспектів і смислів, не значних на перший погляд, але дуже посутніх моментів.

Слід зазначити, що до виконання цього дуже непростого завдання автор монографії приступив уже з певним власним досвідом дослідження окремих питань цієї проблеми. У 2005 р. мені довелося бути офіційним опонентом на захисті його кандидатської дисертації «Галицько-руські народні приповідки» Івана Франка: пареміологічний та пареміографічний аспекти, поетика текстів». Вже тоді привернули увагу намагання молодого науковця заглибитися у смисли поглядів І. Франка на жанр фольклорних паремій та з'ясування науково-методологічних засад підготовки його знаменитого тритомного (в шести книгах) видання «приповідок».

Забігаючи дещо вперед, скажу, що саме оця тенденція до занурення в досліджувані тексти, думки, судження, положення фольклористичних праць І. Франка стала особливо прикметною і привабливою ознакою рецензованої праці.

Очевидна річ, що в полі дослідницької уваги опинилися не тільки найбільш значні фольклористичні

праці І. Франка, але й багато менш помітних його публікацій, рецензій, заміток, повідомлень, різних невеликих за обсягом, але зазвичай змістово істотних матеріалів, етюдних студійок, які колись називали «причинками» (з польського «przyczynek» — додаток), та чимало такого стосовно усної народної словесності, що міститься в епістолярії та інших писаннях великого українського вченого.

Помимо існуючої потреби заповнити прогалини в охопленні й осмисленні повноти Франкових фольклористичних напрацювань, перед сучасним дослідником постає необхідність і критичного перегляду всієї тієї немалої кількості публікацій, що на цю тему з'явилася в радянських виданнях. Адже відомо, що фактично вся творча спадщина І. Франка підлягала прискіпливому ідеологічному контролю більшовицького режиму. Не оминуло це лихо і фольклористику «великого революційного демократа». Залишалися в тіні, не перевидавалися або препарувалися, тенденційно коментувалися непоодинокі його праці, замовчувалися, перекручувалися його думки, ідеї, судження.

Добре знаючи все те, що в різний час написане про Франка-фольклориста, С. Пилипчук не міг не помітити існуючої неповноти сказаного на цю тему, зміщення акцентів і на загал применшення заслуг і значення українського вченого у цій науковій сфері.

Отож, рація рецензованої монографії хіба не підлягає найменшому сумніву.

Починаючи з формулювання титулу своєї праці («Фольклористична концептосфера Івана Франка») автор задекларував головне спрямування досліду на розкриття, з'ясування теоретико-методологічних, концептуальних привнесень І. Франка в науку про народну творчість. Себто, тієї важливої складової, що стосується не тільки української, але й науки про фольклор взагалі.

Цій «стратегії» (вплив, до речі, частого звучання цього слова в наративі рецензованої праці) підпорядковані і загальна структура монографії та характер дослідницького пошуку й аналітики.

Перша частина зосереджена на розкритті стосунку І. Франка до існуючих у фольклористиці шкіл, напрямків, методів. Його постать з цього погляду є винятково вдячним і водночас складним предметом студій. Уже свої записи фольклорного матеріалу в юнацькі гімназійні роки він розглядав не як звичайне аматорське заняття, а як потрібну для науки справу. Таке розуміння стрімко нарощувалося, поглиблювалося в наступні десятиліття, матеріалізувалося в його науково-дослідницьких акціях у контексті з ознайомленням і опануванням теоретичних, методологічних і практичних здобутків європейської фольклористики.

Слід зазначити, що саме Франкова рецепція сучасного йому теоретико-методологічного досвіду європейської фольклористики зазнала чи не найбільшої деформації в інтерпретаціях радянських авторів. Тенденційно маніпулюючи вирваними з контексту думками і висловлюваннями праць І. Франка, його потрактовано як опозиціонера і борця проти «буржуазних» теорій і шкіл у фольклористиці. Приміром, О. Дей у загалом неординарній на свій час монографії «Іван Франко і народна творчість» (К., 1955) навіть виокремив спеціальний розділ «Іван Франко — критик буржуазних теорій у фольклористиці» (с. 115—129).

На основі докладного розгляду Франкового трактування теоретичного і практичного досвіду різних шкіл у фольклористиці (міфологічної, антропологічної, міграційної, порівняльно-історичної, культурно-історичної, філологічної) С. Пилипчук переконливо показує, що український учений аж ніяк не був противником і негатором їхніх напрацювань, а скоріше вдумливим аналітиком і прагматиком щодо раціонального застосування цього досвіду в кожному конкретному разі. Навіть першу явно застарілу і заступлену новими науковими прямуваннями міфологічну школу, з якою пов'язаний початок формування наукової фольклористики (преромантичної і романтичної), І. Франко не викреслював з дослідницького активу, а радив при потребі звертатися і сам не раз звертався до її раціонального ресурсу.

Ця перша частина дослідження пізнавально вартісна і цікава особливо тим, що на широкій фактологічній основі представляє поліфонію науково-теоретичної і методологічної ерудиції І. Франка та майстерне застосування її в дослідницькій практиці. Дехто з сучасників схильний був вважати цей Франків феномен еклектизмом. Насправді ж це був свідомий, вільний від догматичного доктринерства вибір теоретичних підходів та методичного інструментарію для вирішення конкретного дослідницького завдання. Дослідницькою аналітикою стверджується, що І. Франко виступав не проти науково-теоретичної

іманентності шкіл і напрямків, а проти спрощеного їх розуміння та невдалого, недоречного застосування, оскільки, як наголошував, «в одному разі метод може підходити, бути добрим, а в іншому хорошим бути не може» (Франко І. Найновіші напрямки в народознавстві / Франко І. // І. Франко. Зібрання творів : у 50 т. — К., 1986. — Т. 45. — С. 259.).

Широковекторність і багатоаспектність Франкового дослідницького погляду на фольклорні явища добре простежується в другій частині монографії, присвяченій розбору внеску вченого у вивчення системи жанрів українського фольклору. Цьому сприяє і простий, логічно структурований виклад. Кожний із 14 підрозділів цієї частини зосереджений на розкритті напрацювань ученого стосовно конкретного жанрового підрозділу народної усно-словесної традиції, характеру й природи його генеалогії, специфіки різновидів: пісень (колядок і щедрівок, веснянок, обрядової весільної поезії, билинного епосу, історичної пісенності, дум, балад, коломийок), фольклорної прози (казок, легенд, переказів, анекдотів), фольклорних паремій (прислів'їв, приказок, вітальних і побажальних формул, загадок...).

Поряд з охопленням багатої фактології, пов'язаної з діяльною участю І. Франка в процесі дослідження фольклорних жанрів, визначення й аргументації критеріальних ознак їхньої наукової диференціації, автор монографії намагається не втратити з поля зору головну ідею свого досліду — ствердження високої науково-пізнавальної і теоретико-концептуальної сутності фольклористичних студій нашого вченого. Досить вдало, зокрема, наголошує цю тенденцію у формулах заголовків підрозділів із вмонтованими в них ключовими висловлюваннями І. Франка про той чи той жанр: «Чисте чуття радощів життя і молодої свіжої сили» — весняна обрядова поезія; «Документи народної свідомості» — історичні пісні; «Се розрізнені перлини великого намиста» — коломийки; «Зерна культурної історії та народної психології» — неказкова фольклорна проза і т. д.

Фольклористика І. Франка загалом вдало вписана дослідником у процес руху української науки про усну народну словесність, насвітлена у стосунку до раніших напрацювань у різних її ділянках і того, що робилося в його час. Автор монографії резонно і з достатньою доказовістю констатує, що за розгорнутістю дослідницьких інтересів, науковою активністю, ерудованістю і продуктивністю І. Франко був найвизначнішою постаттю в українській фольклористиці кінця XIX — початку XX століття.

Без сумніву, І. Франкові належить величезна заслуга в прогресі української фольклористики, утвердженні її наукових засад, примноженні фактологічного й інтерпретаційного доробку та виході на широкий європейський науковий простір.

Одначе в захоплених, часом надто пафосних формулюваннях, судженнях і оцінках дослідника іноді проскакують неточності, зокрема недостатнє врахування того, що вже в різних ділянках української фольклористики було зроблено до Франка. Скажімо, теза, що І. Франко «закладав підвалини молодої науки фольклористики» (с. 337), оскільки ця наука — українська і взагалі — вибудовувалася вже зі значно ранішого часу — принаймні з першої половини XIX століття.

Не зовсім так, що українська фольклорна проза до Франка була поза увагою дослідників і щойно він «належить до першопрохідців у складній проблемі диференціації народної оповідної прози» (с. 350). Насправді ця проблема була вже в полі уваги фольклористики «Руської трійці». Вже вона виокремлювала «казки», «легенди», «перекази», «притчі», «оповіді», «биль», «небилицю», «можебилицю», «приказочки» (анекдоти).

Докладніше варто було виписати постать І. Франка і в контексті з поза українською фольклористикою. Він не тільки досконало знав про напрацювання в цій сфері в польській, російській, чеській, німецькій та в науках інших європейських країн, але і його там знали, шанували, рецензували, згадували, покликалися на його праці. Сьогодні стосовно цієї теми вже є досить значна інформація.

Рецензована праця фіксує, розкриває смисли важливих неперехідних концептуальних осягнень фольклористики І. Франка, які зберігають евристичний, науково-інспіруючий потенціал і заслуговують подальшого студіювання. Ось лише дещо з того: неоднозначність ролі традиції у житті, функціонуванні фольклорного твору; присутність в усно-словесному репертуарі власного національного і запозиченого «чужого добра», різні способи «освоєння» останнього; поєднання давнього і новоствореного; дифузія усного і літературного начал, загального і локально-

го; жанрові видозміни, «перетікання» одного в інший; роль обдарованої особистості у фольклоротворчому процесі…

Все це і в наш час залишається потребою і не знімається з порядку денного фольклористичних студій. Вузькими місцями і в теперішній українській науці є колись започатковані І. Франком вивчення усно-словесної творчості міста, національних меншин, різних соціальних спільнот.

У непоодиноких місцях своєї праці С. Пилипчук звертає увагу на продуктивне продовження наукового пошуку І. Франка, розвиток його фольклористичних ідей та суджень в сучасних дослідженнях, наголошує на доцільності активного збагачення сучасної науки про усну народну словесність, напрацюваннями великого українського вченого.

Цікавими і повчальними в цьому сенсі є і ті штрихи дослідження, що стосуються, так би мовити, особистої дослідницької манери, поведінки, постави І. Франка в науці. Він не припиняв пошуку, пізнання, постійно вчився, визнавав наукові авторитети у фольклористиці (М. Драгоманова, О. Веселовського, О. Потебні, Т. Бенфея та ін.), хоч не в одному не погоджувався з ними, опонував їм. Виправляв і себе, повертаючись до вже раніше досліджуваного, дотримувався засади рухатися в дослідженні не від «теоретичних мудрувань», а від матеріалу. З глибоким розумінням і повагою ставився до доробку попередників у фольклористиці. Прикладом може бути зважене трактування «Запорожской старины» Ізмаїла Срезневського. Вже навіть після того, коли це видання було звинувачене В. Антоновичем і М. Драгомановим у фальсифікації фольклорних текстів і на його адресу пролунала різка критика М. Костомарова, І. Франко вважав заслуги І. Срезневського для українства «великими».

Словом, монографія С. Пилипчука не тільки охоплює уважним дослідницьким поглядом обширну й багатоаспектну фактологію предмета, але й освітлює, озвучує чимало такого, що досі було в ньому непомітним, приглушеним чи навмисне затіненим і викривленим, спонукає застановитися над концептуальними теоретико-методологічними засадами й морально-етичними аспектами наукового досліду.

У надрукованій кілька років тому статті «Фольклористика в науковій діяльності Івана Франка» я зазначив, що належне «комплексне аналітичне освітлення цієї проблеми ще попереду» (Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка. — Т. 250. Праці філологічної секції. — Львів, 2005. — С. 362). Сьогодні рецензована праця С. Пилипчука вже дає підставу говорити про поважне вирішення цієї проблеми.

Вочевидь, не в усьому з бажаною повнотою і вичерпністю, глибиною і переконливістю висвітлено задекларовану тему. Деякі такі моменти вже згадувалися. Додати б ще і потребу докладнішого представлення великої і значущої організаторської діяльності І. Франка на ниві української фольклористики, його заходів і заслуг в активізації збирацької народознавчої роботи, науковій зорієнтованості цієї роботи і підготовці відповідних виконавців, залучення кореспондентів на місцях, його ролі як промотора нагромадження і формування базового фонду автентичного фольклорного матеріалу, ініціатора й діяльного учасника підготовки видань цього матеріалу, якими й досі живиться наука про усну народну словесність. Щоправда, це, можливо, тема окремого спеціального дослідження.

В головному ж монографія С. Пилипчука виконує своє завдання: вводить у дослідницьке поле і висвітлює повноту фольклористичної спадщини Івана Франка та переконливо представляє його не тільки як великого й заслуженого подвижника української науки про усну народну творчість, але й як визнаного авторитетного вченого європейського рівня в цій сфері.



Олена НИКОРАК

ЇЇ ЖИТТЄВЕ КРЕДО

Ювілей для кожної особи мотивує оглянутися на пройдені роки, підсумувати зроблене і нездійснене. Для вченого — це, звісно, здобутки в царині науки. 2010 року опубліковано доволі об'ємний «Бібліографічний покажчик» старшого наукового співробітника відділу етнології сучасності Інституту нарознавства НАН України канд. іст. наук Оксани Сапеляк. Нині вченій — 70. Промайнуло всього п'ять років від опублікування цього покажчика. Для науковця — це невеликий відтинок творчого життя. Тільки не для Оксани Сапеляк. Її доробок за цей період вражає. Здається, вона надолужує той нелегкий час, коли їй було заборонено попросту працювати, будь-де, не кажучи про науку.

Хочу зупинитися, власне, на доробку за ті п'ять років. Насамперед варто сказати, що в її творчості простежується кілька блоків досліджень: історіографічний («Етнографічні студії в Науковому Товаристві ім. Шевченка» (1898—1939 рр.). — 2000. — 208 с.); сім'я та сімейний побут; питання української еміграції («Українська спільнота в Аргентині». — 2008. — 286 с.); духовне життя українців. Ці проблеми не слідують одна за одною. Вони здебільшого переплітаються, розвиваються, доповнюють одна одну.

Отже, 2011 р. вийшла друком монографія «Парагвайці українського походження», певною мірою як продовження попередньої праці «Українська спільнота в Аргентині». Одначе порівнювати ці дослідження можна лише стосовно теми: українська діаспора на південноамериканському континенті. Оксана Сапеляк висловлює важливу думку щодо вивчення українців поза межами України: кожна діаспора особлива, тому підхід до студіювання кожної групи має бути іншим. Адже йдеться про те, з яких етнографічних регіонів України виїжджали емігранти, їх рівень освіти, фах, сімейний та майновий стан. Окрім того, на розвиток і становлення української етнічної групи впливала (і нині впливає) приймаюча країна: її законодавство, склад населення, ставлення до іммігрантів, міжетнічні відносини, рівень економіки та чимало інших факторів. Дослідниця, перебуваючи у творчому відрядженні в Аргентині, поїхала також до Парагваю — ознайомитися з життям парагвайців українського походження в багатьох колоніях цього краю. Результати включеного спостереження стали важливим джерелом і чинником для розв'язання

поставлених у праці наукових проблем. За кілька тижнів вона записала інтерв'ю з людьми різного віку та різних соціальних груп (селянами, підприємцями, священиками, адвокатами, державними службовцями), зібрала фототеку. О. Сапеляк зазначає, що до написання праці та її видання спонукало не тільки те, що про цю діаспору фактично в Україні нема жодних відомостей, а головним чином той факт, що про українців у Парагваї у не чисельних публікаціях (в т. ч. наукових) досі побутують радянські кліше.

Власне, кожна праця науковця переслідує конкретну мету: правда про українців та Україну на основі фактичного матеріалу. Дослідниця переконливо довела, що парагвайці українського походження «відзначаються високим ступенем самоідентифікації… Вихідці з Волині та Галичини, які прибули до Парагваю у 1926—1939 рр., дотепер підтверджують свою етнічну ідентичність, вибудовуючи етнічні кордони за посередництвом диференційованих ознак» [1, с. 133] (насамперед етнорелігійних та культурних). При тому ця українська етнічна група, «…зберігаючи свою культуру, тобто певною мірою соціально-психологічну реінтегрованість із середовищем, не зазнає кризи внутрішнього роздвоєння та соціальної й етнічної маргіналізації» [1, с. 134].

Окрім того, працюючи над згаданою монографією, Оксана Сапеляк ретельно вивчала діяльність Товариства Опіки над Українськими Емігрантами. Знову-таки, йдеться про перше в українській науці дослідження цієї ділянки громадської праці українців. Вчена довела, що в умовах бездержавності ця громадська організація зуміла опікуватися емігрантами на рівні європейських державних установ. До речі, саме ці дані стали значною практичною підмогою для нинішньої державної Міграційної служби. Цікаве вирішення структурного «вписування» в текст відомостей про тих людей, які створювали Товариство, налагоджували його працю в Україні та в країнах Європи й Америки.

Того ж 2011 р. О. Сапеляк упорядковує текст, здійснює комп'ютерний набір, підбирає ілюстрації, тобто повністю готує до друку й видає книгу єпископа-емерита Української Греко-Католицької Церкви Андрія Сапеляка «Спогади владики-місіонера» [2]. У вступній статті вчена торкається важливого, не дослідженого питання в науковій літературі: місіонерства — цілеспрямованого апостольського служіння монашества. Вона підкреслює визначну роль Митрополита Андрея Шептицького на ниві місійної діяльності в Українській Церкві. До речі, постать Митрополита, його послання, листи, промови — є постійним предметом зацікавлення дослідниці. Вона практично в кожній своїй роботі покликається на його думки і висновки.





У праці «Громада — великий чоловік» [3] Оксана Сапеляк піднімає вкрай важливе питання для пострадянської України — налагодження громадського життя, яке, за словами Митрополита Андрея Шептицького, є організмом, об'єднанням людей, які живуть спільними потребами та інтересами. У вступному слові Оксана Сапеляк слушно наголошує: «Ґрунтом, в якому закорінена нація і з неї бере поживні речовини, є родинне і громадське співжиття» [3, с. 6]. Авторка коротко, але переконливо доводить, що в Україні громади були роз-





винені так само, як і в Європі чи США, де нині вони є однією з найбільших цінностей. «Тільки добре організоване громадське життя — база для формування розвиненого цивілізованого суспільства» [3, с. 21], — справедливо висновує вчена. І знову ж 2013 р. вона упорядковує і організовує видання книги єпископа Андрія Сапеляка «Три ювілеї України з Папою Іваном Павлом ІІ» [4]. Пише передмову до книги.

2014 рік. Виходить у світ наступна монографія Оксани Сапеляк «Виховати нову людину» [5] — перше дослідження в українській науці про діяльність Українського Салезіянського Згромадження. Авторка поставила перед собою завдання не лише висвітлити історію створення Згромадження, що само собою виявилося важливим. Незважаючи на те, що початок виникнення українських Салезіян сягає тільки першої половини XX ст., у літературі не було одностайної думки щодо того, наприклад, хто відіграв головну роль у цій справі. Оксана Сапеляк на базі аналізу архівних джерел науково довела, що вагомий основний внесок у виникнення української гілки Салезіян належить Митрополитові Андрею Шептицькому. Не менш цінним є й те, що дослідниця ввела в широкий науковий обіг маловідомі реалії відносин між Ватиканом і Україною тощо. Книга знайомить читача з не знаними в Україні фактами релігійного, інтелектуального, культурно-освітянського життя української діаспори у збереженні етнокультурної ідентичності українців поза межами України. Для цього авторка використала великий обсяг літератури: української, виданої в Україні; української, виданої в діаспорі; російської, італійської, англійської, французької (переклади українською і російською), польської; інтернет-ресурс. Окрім того, висновки дослідження опираються на документи Салезіянського Згромадження, публікації в засобах масової інформації.

Праця «Виховати нову людину» містить передмову, чотири розділи та висновки. Структура роботи чітка, логічно вмотивована. Назви розділів лаконічні, відображають їх зміст: «Салезіянське Згромадження: головні засади діяльності», «Українська гілка світового Салезіянського Згромадження», «Українські Салезіяни в Південній Америці», «Салезіяни в Україні». Кожен розділ складається з семидесяти параграфів, що творить динамічну, розгорнуту картину діяльності українських оо. Салезіян у єдиній світовій родині Згромадження.

Доволі обмежені дотепер знання про суть превентивної системи виховання молоді, якою керується Салезіянське Згромадження і яка є альтернативою радянській ригористичній виховній системі, що базувалася на атеїзмі як державній ідеології. Оксана Сапеляк полемізує з сучасними відомими вченими, які висловлюють сентенції про те, що «релігійний чинник ніколи не був визначальним у процесах етнотворення» (*Колодний А.* Україна в її релігійних виявах. — Львів, 2005). Вона переконливо доводить, що якраз «релігійний фактор виступає одним із найістотніших в утворенні етнічних кордонів» [5, с. 9]. Власне, вся праця спрямована на розв'язання конкретних болючих питань сучасного українського суспільства, роль освітян, священиків, монашества в місії морального оздоровлення народу, без чого неможливі вирішення суспільно-політичних та

морально-етичних проблем. Авторка зібрала науково вартісний фактаж не лише історичного плану, а й сучасний польовий матеріал (інтерв'ю, опитування, наративні оповіді, статистичні дані) стосовно діяльності Салезіянського Згромадження в Україні: шкільництва, катехизації, літніх таборів для дітей «Веселі канікули», опіки сиріт, роботи зі студентами, публікацій, введенні нових модусів усталених в роки радянської влади святкувань, проведенні традиційних свят тощо. Аналіз значного обсягу матеріалу дав підставу вченій підсумувати: «Впровадження в українську освіту традиції превентивної системи виховання оо. Салезіян — перший крок у формуванні нової освітньої культури, відтак нової української людини, зокрема інтелігенції, яка мислила б корелятивними категоріями, керувалася би еклезіальними принципами існування, симбіотичністю та співробітництвом у сфері сучасних економічних відносин, громадського та сімейного побуту» [5, с. 219].

Праця «Виховати нову людину» викликала широкий інтерес. Книга з'явилася у жовтні 2014 р., тоді ж відбулася її презентація в м. Судова Вишня на міжнародній конференції, присвяченій 100-річчю від дня народження першого українського Салезіянина Степана Чміля, родом із цього містечка. До кінця лютого 2015 р. це видання розійшлося. Тоді ж представлена була ще одна книга єпископа Андрія Сапеляка «Світло святості. Отець Степан Чміль» [6]. Упорядник і автор передмови «Служіння Богові й народу» — Оксана Сапеляк. У вступі вчена наголошує на важливості актуалізації національної спадщини, зокрема така її думка: «Кожне жертовне життя — це золоті сторінки нашого національного буття» [6, с. 6], — звучить як гасло сьогодення.

Березень 2015 року. Опубліковано ще одну розвідку Оксани Сапеляк — «Запорука здоров'я нації» [7]. Брошура розрахована на виховання молоді, вона містить кілька частин, зокрема статтю Оксани Сапеляк «Питання сім'ї у творах Митрополита Андрея Шептицького». Тут авторка розглядає на основі «Пастирських послань», листів, звітів Митрополита, сучасних статистичних даних, нинішніх розмислів науковців щодо проблеми сімейних основ виховання. Зміст статті розкривається вже у назвах її окремих складових:



«Мораль — закон Божий», «Матеріальний добробут і мораль», «Любов — основа родини», «Наука батьків — база на все життя», «Фізичне й духовне — нерозривне ціле», «Формування самостійності», «Любов до дитини — умова виховання», «Планування сім'ї». Важко не погодитися з авторкою, що проблеми, які піднімав Митрополит Андрей Шептицький, не втратили свого значення дотепер. Мало того, небезпідставно вчена переконана, що вони «стали значно актуальнішими сьогодні, ніж на початку XX ст., коли були озвучені… залишаються програмними для сучасників і майбутніх поколінь» [7, с. 23].

У статті заторкується вкрай болюче питання абортів: «У посланні Митрополита «Не убий» аборт кваліфікується не тільки особистим приватним злочином як убивство, а як вина всього народу» [7, с. 22]. У другій частині брошури Оксана Сапеляк подає уривки із публікації в газеті «Мета» (2005, ч. 13) отця Леоніда Костки «Амор і Амок. Оголена правда про дуже серйозні речі», який сприймається як ілюстративний матеріал до проблеми, яка вперто замовчується в суспільстві.

У третій частині книжки авторка подала глосарій тих слів, які вживаються доволі часто. Але, на жаль, нинішні словники подають різне потрактування значень багатьох термінів, особливо стосовно духовної сфери. Очевидно, ця частина праці буде вкрай цікавою і потрібною широкому загалу читачів.

Варто звернути увагу на художнє оформлення всіх названих праць Оксани Сапеляк. Насамперед обкладинка кожної книжки не лише приваблива, а й несе смислове навантаження, ставить відповідні акценти, зрештою, зацікавлює людину. Не дивно, адже автор їх художнього оформлення відомий мистецтвознавець і художник — Роман Яців.

Не можна оминути й того, що із згаданих видань лише дві монографії виконувалися як планові роботи. Брошури й упорядкування книг єпископа Андрія Сапеляка — позапланові. Окрім того, всі без винятку книги Оксана Сапеляк видала власним коштом.

О. Сапеляк активно друкується у фахових виданнях, бере участь у наукових конференціях, теле- та радіопередачах. Однак найбільш потрібними, першочерговими вважає зустрічі з педагогами, молоддю, священиками. За п'ять років вона прочитала цикл лекцій для священиків та дияконів Стрийської єпархії Української Греко-Католицької Церкви; низку лекцій на тему української культури для директорів та вчителів Миколаївського району, для заступників директорів шкіл з виховної роботи та голів методоб'єднань Львівської обл., громадськості м. Винники, студентів Волинського університету ім. Лесі Українки, для учителів та священиків Городоцького району, художників Всеукраїнського пленеру в Буковелі, для громадськості м. Верхньодніпровськ Дніпропетровської обл. та ін.

Такі результати можливі, очевидно, тільки тоді, коли людина не просто виконує наукові навантаження, а закохана в свою справу. Можна сміливо твердити, що Оксану Сапеляк спонукає до праці дещо більше, аніж просто наукове зацікавлення. Адже в кожній її публікації, виступі, інтерв'ю, зустрічі з читачами простежується глибоке вболівання авторки за долю України, намагання своєю працею прислужитися народу.

Насамкінець наведу декілька промовистих відгуків про зустрічі з науковцем на сайті Львівського державного університету внутрішніх справ «Студентські есе» (2014 р.). Іванкович Софія пише: «Оксана Адамівна викликає захоплення, повагу, визнання... Її книги допомагають багатьом осмислити актуальні питання з позицій духовності, у пошуках шляхів вирішення важливих національних проблем»; Волощук А. — «Щоб існувала Україна як самостійна могутня держава, слід правильно виховувати молодь, «нову» молодь»; Баркій Т. — «Мене вражає в цій жінці її незламний дух та любов до рідної землі»... Дарина Кульчицька про зустріч О. Сапеляк із викладачами та студентами-старшокурсниками на сайті Педагогічного коледжу Львівського національного університету ім. Івана Франка пише: «Виховати нову людину». Це не тільки назва нової книжки Оксани Адамівни, а й життєве кредо авторки. Про дух українського народу, патріотизм, моральність, про нову людину та роль вихователя і вчителя у її формуванні йшлося на цій зустрічі. Ми живемо у час війни за цілісну, вільну, соборну нову Україну. І в армії борців одне з чільних місць належить педагогам, вихователям, учителям, які формують нову людину для нової України».

1. *Сапеляк О.* Парагвайці українського походження / О. Сапеляк. — Львів, 2011. — 143 с.
2. *Сапеляк А.* Спогади владики-місіонера / Сапеляк А. ; упоряд. О. Сапеляк. — Львів, 2011. — 200 с.
3. *Сапеляк О.* Громада — великий чоловік / О. Сапеляк. — Львів, 2013. — 27 с.
4. *Сапеляк А.* Три ювілеї України з Папою Іваном Павлом II / Сапеляк А. ; упоряд. О. Сапеляк. — Львів, 2013. — 120 с.
5. *Сапеляк О.* Виховати нову людину / О. Сапеляк. — Львів, 2014. — 232 с.
6. *Сапеляк А.* Світло святості / Сапеляк А. ; упоряд. О. Сапеляк. — Львів, 2014. — 96 с.
7. *Сапеляк О.* Запорука здоров'я нації / О. Сапеляк. — Львів, 2015. — 52 с.



Галина ВИНОГРАДСЬКА

У ТВОРЧІЙ СПІВПРАЦІ

Творча співпраця української вченої-етнолога, авторки понад десятка окремих наукових праць і більш як 200 наукових статей у фахових та громадсько-політичних виданнях, кандидата історичних наук Оксани Сапеляк [9] та багатолітнього очільника церковного життя української спільноти в Аргентині, автора понад десятка окремих праць з історії Української Церкви, єпископа Української Греко-Католицької Церкви Андрія Сапеляка[1] [8; 12] розпочалася на початку 1990-х рр., відколи, з проголошенням незалежності Української держави, єпископ Андрій повернувся в Україну. Як пише у своїх спогадах сам владика, він покинув свою рідну домівку у 1937 р. вісімнадцятирічним юнаком, а повернувся у 1990-х (на постійно — з 1998 р.) сімдесятилітнім чоловіком [4, с. 23]. Маючи за плечима багатолітній життєвий досвід, працю в утвердженні та популяризації знань у світі про Україну загалом та про Українську Церкву зокрема, єпископ Андрій мав (і має) багато чого розповісти українському читачеві, позбавленому довгий час комуністичною цензурою можливостей широкого ознайомлення з дійсним станом історичного та світоглядного світового процесу.

Першим нагальним завданням перед владикою після повернення в Україну постало ознайомлення якнайширшого кола української громадськості з важливими змінами у загальнохристиянській світовій спільноті щодо порозуміння і єдності усіх християн світу, що прямо стосувалося християн-українців: 7 грудня 1965 р. перед закриттям II Ватиканського Собору Римська й Царгородська Церкви зняли одна з одної викляття від 1054 р., фактично відмінивши церковний розкол 900-літньої давності [15, с. 6].

[1] Єпископ Андрій Сапеляк народився 13 грудня 1919 р. в селі Ришкова Воля на Перемишльщині (нині Республіка Польща). Після закінчення Перемишльського гімназії вступив до Згромадження оо. Салезіян. Вищу освіту здобув у Місійному Салезіянському університеті в Італії (м. Турин), факультет канонічного права. 1949 р. висвячений на ієрея, святитель — архієпископ Іван Бучко. 1951 р. взяв участь в організації Української Малої семінарії (м. Люр, Франція). 1956 р. став ректором Малої семінарії, перенесеної у тому ж році до Італії. 1961 р. отримав сан єпископа. З 1961 р. — єпископ українців в Аргентині (36 років). 1962—1965 рр. — учасник II Ватиканського Собору, член Комісії для Східних Церков. У 1990-х рр. разом з братом о. Василем Сапеляком створює Салезіянське Згромадження в Україні. З 1998 р. постійно мешкає в Україні. З 1999 р. працює на ниві пасторального місійництва у Дніпропетровській обл. (м. Верхньодніпровськ).



Єпископ Андрій Сапеляк був учасником Собору і невдовзі, уже у 1967 р., у Буенос-Айресі побачила світ його книга українською мовою «Українська Церква на II Ватиканському Соборі», однак, зі зрозумілих тодішніх політичних причин, вона залишилась майже невідомою для читачів в Україні. За справу підготовки та перевидання цієї важливої праці з історії Української Церкви активно взялася родичка владики, науковець Інституту народознавства НАН України Оксана Сапеляк, яка на той час керувала Фондом духовного відродження ім. Митрополита Шептицького. Робота над другим виданням книги єпископа була дуже відповідальною й ретельною й у плані редагування тексту, відповідно до сучасного українського правопису, й у плані вивірення історичного фактажу (фактів, дат, імен, назв). У 1995 р. друге, доопрацьоване видання праці єпископа Андрія Сапеляка «Українська Церква на II Ватиканському Соборі» вийшло у світ у незалежній Україні [7]. У «Передньому слові» до цього видання О. Сапеляк чітко, коротко і аналітично визначила актуальність, роль, місце і значення II Ватиканського Собору у житті Української Церкви, і навзаєм, — ті ж позиції щодо значення Української Церкви для Вселенської Церкви у боротьбі з антилюдською комуністичною системою. Вчена акцентує, що саме на цьому поважному Вселенському зібранні Українська Церква, як самостійна одиниця, вперше у новітній історії зайняла визначне і рівноправне місце поряд із головними Християнськими Церквами світу [15, с. 5].

Початок було покладено. Подальша співпраця на ниві упорядкування і видання просвітницьких книг з історії Української Церкви у тандемі А. Сапеляка і О. Сапеляк набрала обертів і на нинішній день складає бібліотечку з 7 книг (найменша з яких має 90 сторінок, найоб'ємніша — 264 сторінки) за 19 років (вид. 1995—2014 рр.) [1—7]. І кожна сторінка з кожного видання у цьому переліку була пропущена упорядницею і редактором О. Сапеляк через її душу і серце, була вивірена на точність фактажу та правопису (чи нею самою, чи залученими для цього фахівцями). І це попри те, що зазначеною діяльністю пані Оксана займалася поза основним науковим навантаженням у науковій академічній установі, за результатами виконання якого підготувала і видала низку своїх монографій у царині етнології [9, с. 44—45; 13; 17; 18].

Наступні праці єпископа Андрія Сапеляка, упорядковані Оксаною Сапеляк, умовно можна згрупувати у три підгрупи: 1) праці про історію Української Церкви з часів її зародження до сьогодення [1; 6]; 2) праці про знакові постаті у справі створення Салезіянського Згромадження в Україні [2; 3]; 3) спогади — мемуари про власне життя, знакові події та знакові постаті у ньому [4; 5]. Умовність такого поділу зумовлюється тим, що у працях кожної з виділених груп присутнє історичне тло, завдяки якому діяльність окремої особи розглядається не відірвано від історичного контексту українського державотворення та церковно-релігійного життя, а рівно ж як й історія Української держави і Церкви немислима без постатей окремих знакових особистостей, та великого числа особистостей, що творять народ. У кожній з праць владики відчувається його присутність як автора, як співучасника подій, про які він розповідає. Науково аналізуючи доробок владики А. Сапеляка, у першій великій статті-життєписі «Речник єдности церков, незалежности і соборности України» О. Сапеляк аргументовано доводить, що саме такий стиль викладу потрібен нинішньому читацькому загалу в Україні при поданні матеріалу з історії України [12, с. 34—35]. Як пише вчена, «...за спостереженнями єпископа, загал практично не читає наукових праць — не тільки великих за розмірами, але й написаних специфічно науковою мовою. Історію ж свого народу мають знати не тільки вчені, а кожен українець — від урядовця до робітника, отже, це повинна бути книжка — невелика за обсягом, але легкодоступна широкому загалу. Окрім того, для більшости авторів історія України мислиться відокремлено від історії Церкви.

Насправді таке відокремлення — надумане, штучне, не відповідає історичній правді…» [12, с. 35]. Отож, характеризуючи працю владики А. Сапеляка «Україна крізь віки: релігійно-церковний аспект» [6], учена зазначає, що це «книга про складні речі, написана доступно, просто, зрозуміло і коротко» [12, с. 35]. Аналогічну характеристику можна прикласти до кожної з книг владики — доступно, просто, зрозуміло і коротко про складні речі, зокрема і про працю «Київська Церква на слов'янському Сході. Канонічно-екуменічний аспект» [1], яка є підсумком його багаторічних роздумів про Українську Християнську Церкву, її тяглість від князя Володимира до сьогодення та її роль у вселенському екуменічному процесі.

Праці владики А. Сапеляка про знакові постаті («Отець-прелат Кирило Селецький засновник монаших згромаджень», «Світло святості. Отець Степан Чміль») та спогади — мемуари про власне життя («Спогади владики-місіонера», «Три ювілеї України з Іваном Павлом ІІ») — це низка праць, які доповнюючи одна одну, творять міцну джерельну базу для дослідження причин, мети та процесу виникнення Салезіянського Згромадження в Україні та його місце у загальній системі світового Салезіянського чину. З праць владики довідуємося, що першим на українських теренах, хто ознайомився з філософією та методою діяльності засновника Салезіянського чину у Європі св. Івана Боско, був о. Кирило Селецький (1838—1918), який написав і поширював серед своїх вірних і учнів Перемишлької гімназії книгу про цього видатного християнського діяча і святого («Отець Іван Боско — його життя і діла» (1900)) [2, с. 19]. Довідуємося, що першим українським салезіянином був о. Степан Чміль [3], а далі — з 1932 до 1990 р. число салезіян-українців становило 770 осіб. Однак, як пише владика А. Сапеляк, головне своє призначення — місійну діяльність в Україні, внаслідок тоталітарного совєтського режиму, вихованці салезіяни-українці зі зрозумілих причин не могли здійснювати у тогочасних українських реаліях. І тільки 1991 р. троє з них (єпископ Андрій Сапеляк, о. Василь Сапеляк та о. Василь Король), які до того провадили багатолітню місійну працю серед української спільноти в Аргентині, започаткували місійну діяльність Салезіянського Згромадження в Україні (з 1991 р. у Львові, з 1998 р. — на Дніпропетровщині) — ту справу, для якої від



1930-х рр. було прикладено численні організаційні та матеріальні зусилля Найвищого Престолу [4].

Аналізуючи причинно-наслідкові зв'язки у створенні Українського Салезіянського Згромадження на підставі праць єпископа Андрія Сапеляка, у прискіпливого читача неодмінно виникає запитання щодо походження тих реальних та об'єктивних доводів у необхідності створення саме Українського Салезіянського Згромадження як сили, гідної протистояти комуністичному та посткомуністичному світоглядові, які виявилися визначальними у прийнятті доленосного для українців рішення про створення та фінансування інституції для підготовки українців-салезіян у Східному обряді. Вочевидь владика Андрій не ставив собі за мету з'ясування цього питання. Вже те, що він подав такий великий і важливий обсяг базового фактажу, заслуговує на вдячність і пошанування його від нащадків. Однак упорядник та редактор його праць Оксана Сапеляк, як правдивий науковець, підмітила ті моменти, що потребували додаткового висвітлення і, опираючись на упорядковані нею праці єпископа Андрія Сапеляка, та додавши до них, як джерельної бази, свій власний польовий та архівний матеріал (інтерв'ю з отцями-салезіянами в Україні, архівні документи, матеріали з преси) у своїй науковій монографії «Українське Салезіянське Згромадження. Виховати нову людину» аргументовано довела, що саме Андрей Шептицький звернув увагу на людинолюбську філософію оо. Салезіян і надав папському нунцієві у Варшаві

о. Франціско Мармаджі головні аргументи для Папи на користь українців, як гідних «бійців» проти комуністичного тоталітаризму [18, с. 62—69].

Творча співпраця єпископа Андрія Сапеляка та вченої Оксани Сапеляк впродовж майже 20 років була взаємнокорисною для обох цих видатних постатей в українській культурі та науці. Адже саме завдяки організаційній та духовній підтримці владики пані Оксані вдалося зреалізувати непересічні для української науки проекти, результатом яких стали її ґрунтовні етнологічні праці про українські спільноти в Аргентині та Парагваї [13; 17].

І на завершення хочу побажати цьому талановитому тандемові: єпископові Андрієві Сапеляку та ученій Оксані Сапеляк міцного здоров'я та подальших чудових книг у творчій співпраці для виховання гідної української молоді.

1. *Сапеляк А*. Київська Церква на слов'янському Сході. Канонічно-екуменічний аспект / А. Сапеляк. — Буенос-Айрес ; Львів : Місіонер, 2002. — 264 с. — (Вид. 2-ге, доповн.).
2. *Сапеляк А*. Отець-прелат Кирило Селецький засновник монаших згромаджень / А. Сапеляк. — Львів : Галицька видавнича спілка, 2004. — 116 с.
3. *Сапеляк А*. Світло святості. Отець Степан Чміль / Єпископ Андрій Сапеляк. — Львів : Свічадо, 2014. — 96 с.
4. *Сапеляк А*. Спогади владики-місіонера / Андрій Сапеляк (єпископ). — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2011. — 200 с.
5. *Сапеляк А*. Три ювілеї України з Іваном Павлом II / Андрій Сапеляк, СДБ Єпископ-емерит, учасник II Ватиканського Собору. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2013. — 120 с.
6. *Сапеляк А*. Україна крізь віки: релігійно-церковний аспект / А. Сапеляк. — Львів : Червона калина, 2006. — 262 с.
7. *Сапеляк А*. Українська Церква на II Ватиканському Соборі / Владика Андрій Сапеляк. — Львів : Фонд духовного відродження ім. Митрополита Шептицького ; Стрім, 1995. — 216 с.
8. *Сапеляк О*. Андрій Сапеляк — єпископ Української Церкви в Аргентині / Сапеляк О. // Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. Канонічно-екуменічний аспект. — Буенос-Айрес ; Львів : Місіонер, 2002. — С. 5—6. — (Вид. 2-ге, доп.).
9. *Сапеляк О*. Бібліографічний покажчик / Оксана Денисовець-Сапеляк ; уклад. В. Яблонська. — Львів, 2010. — 128 с. : іл.
10. *Сапеляк О*. Від редактора / Сапеляк О. // Сапеляк А. Отець-прелат Кирило Селецький засновник монаших згромаджень. — Львів : Галицька видавнича спілка, 2004. — С. 5—6.
11. *Сапеляк О*. Від упорядника / Сапеляк О. // Сапеляк А. Спогади владики-місіонера. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2011. — С. 5—8.
12. *Сапеляк О*. Речник єдности церков, незалежности і соборности України / Сапеляк О. // Сапеляк А. Україна крізь віки: релігійно-церковний аспект. — Львів : Червона калина, 2006. — С. 5—36.
13. *Сапеляк О*. Парагвайці українського походження: церковно-громадське життя / Оксана Сапеляк. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2011. — 160 с.
14. *Сапеляк О*. Передмова / Сапеляк О. // Сапеляк А. Три ювілеї України з Іваном Павлом II. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2013. — С. 4—6.
15. *Сапеляк О*. Переднє слово / Сапеляк О. // Сапеляк А. Українська Церква на II Ватиканському Соборі. — Львів : Фонд духовного відродження ім. Митрополита Шептицького ; Стрім, 1995. — С. 5—6.
16. *Сапеляк О*. Служіння Богові й народу / Сапеляк О. // Сапеляк А. Світло святості. Отець Степан Чміль. — Львів : Свічадо, 2014. — С. 5—9.
17. *Сапеляк О*. Українська спільнота в Аргентіні: історико-етнологічний аспект / Оксана Сапеляк. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2008. — 285 с.
18. *Сапеляк О*. Українське Салезіянське Згромадження. Виховати нову людину / Оксана Сапеляк. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2014. — 236 с.



Оксана САПЕЛЯК

«ЯКБИ ТИ ЗНАВ, ЯК МНОГО ВАЖИТЬ СЛОВО...»

Кирчів Р. Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці» / Роман Кирчів. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2011. — 422 с.

Знайомлячись із новим виданням праці «Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці»» доктора філологічних наук, професора Романа Кирчіва, мимоволі виринає знаменитий Франковий вислів «Якби ти знав, як много важить слово...», під яким з повним правом може підписатися автор цієї монографії. Поява у 2011 р. цієї праці Романа Федоровича — найкраще тому підтвердження. У передмові до книги академік Степан Павлюк, власне, зазначає, що «професор Кирчів втілює в собі найвищий зразок наукової відповідальності за свою творчість...» [1]. Йдеться про те, що дослідження виконувалося й видавалося ще в радянський період у Львівському відділенні Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського АН УРСР. Тема про діяльність «Трійці» у післябрежнєвську добу імперії була дозволена для наукового опрацювання, одначе цензура, звичайно ж, не пропустила б акцентування того, що діячі Шашкевичевого гуртка — греко-католицькі священики або з родин священиків. Мало того, коли працю було подано до друку, у видавництві зауважили, що автор ніде не покликається на «класиків марксизму-ленінізму», без чого жодна наукова чи науково-популярна праця не могла побачити світ. Нині професор Кирчів іронічно згадує у вступі до нового видання, як «довелося спішно шукати місця, щоб уткнути в текст пару обов'язкових ідеологічних реквізитів» (с. 7). Недомовленість стосовно реалій, замовчуваність фактів — ознаки навіть найкращої наукової літератури в умовах комуністичної імперії. Звісно, для кожного вченого, тим більше патріота, чесної людини все це було насамперед приниженням національної, наукової і просто людської гідності. Тому в умовах незалежності Української держави вчений повертається до вкрай важливої для української науки теми — діяльності «Руської трійці». Він не тільки, за його словами, «виполює непотріб» з тексту монографії, але й нарешті має змогу подати поглиблений розслід теми з урахуванням зробленого попередниками, зокрема діаспорних вчених, згадка про яких була одним із строгих табу совєтської ідеології.

Доволі складна, при цьому гранично струнка структура праці «Етногрічно-фольклористична діяльність «Руської трійці» підпорядкована вивченню предметних аспектів теми, забезпечує розкриття монументальної праці гуртківців, виявляє неоціненний вклад в українську науку, що привнесли ці

священики Української Греко-Католицької Церкви. Робота складається із вступу, дев'яти розділів плюс додані в новому виданні іменний та географічний покажчики.

У першому розділі **«Руська трійця» в контексті суспільно-культурного життя України першої половини XIX ст.** автор окреслив взаємовпливи і взаємозв'язки українського суспільно-національного життя на західних теренах України із тією частиною України, яка перебувала в складі Російської імперії. Вчений стисло аналізує також культурно-історичні реалії того часу у європейських країнах, зокрема слов'янських. Коротко і водночас містко окреслено науково-культурні зацікавлення в Європі, де свою пропаганду народності активно вели романтики, розгортання просвітницької народознавчої роботи в країнах слов'янського світу. Цей розділ зазнав чи не найбільших змін. Роман Федорович увів ті фактичні дані, які в попереднє видання внаслідок ідеологічних заборон не могли увійти, наприклад, про діяльність від 1816 р. Товариства українських священиків у Перемишлі, заснування ними парафіяльних шкіл, підготовки отцями УГКЦ книжок для народу. Внесено важливі відомості про ініціатора і промотора цього Товариства — перемишльського єпископа, а від 1816 р. галицького митрополита Михайла Левицького. Дослідники радянської доби, говорячи про ту епоху, не могли не згадати філологічних праць помічника митрополита, церковного діяча Івана Могильницького, зокрема його трактату «Відомість о руськім язиці». Так само при згадці про збережений у рукописі багатотомний словник о. Івана Лаврівського не говорилося, що автор — крилошанин. До розділу додано світлини отців, а саме: митрополита Михайла Левицького, оо. Івана Могильницького, Івана Лаврівського, які не могли потрапити до першого видання, адже вони інформували б читача, хто ж ті діячі української культури. У першому розділі Роман Кирчів переконливо доводить, що «Руська трійця» — не спонтанне явище, виникла не на облозі, а на вже оброблюваній ниві, а тому «справедливіше буде сказати, що початок її тісно пов'язаний з кращими попередніми здобутками культурного руху в Галичині» (с. 27).

Доволі детально подано питання зв'язків української інтелігенції з польською в царині вирішення насущних проблем власного народу шляхом об'єднання зусиль національно свідомої частини духовенства, студентської молоді, вчителів.

Задекларовані у першому розділі тези про певну систему поглядів, чітко окреслену спрямованість «Руської трійці» розкриваються у наступних розділах праці. В них учений охоплює всю внутрішню будову діяльності Шашкевичевого гуртка, яка «базувалася на твердому грунті усвідомлення етнічної і етнокультурної єдності населення західноукраїнських земель з українцями з-над Дніпра» (с. 37). У другому розділі **Етнографія і фольклор у народознавчій програмі «Руської трійці»** автор доводить, що у загальному комплексі програми гуртка істотне місце займали саме фольклор та етнографія. Аналізуючи науковий підхід до вивчення традиційної народної культури, вчений зазначає його просвітительський характер. При цьому він дистанціює просвітительство гуртка о. Маркіяна Шашкевича від дворянсько-феодальної ідеології, вказує на конкретні відмінності в інтерпретації культурних явищ.

Аналізуючи деякі моменти просвітительства, Роман Кирчів зазначає, що для членів «Руської трійці» на відміну від просвітительської точки зору, яка відкидала все те, що вважалося вигадкою, вимислом, якраз становило великий інтерес. Якщо просвітительство відводило народній мові другорядну роль, то «Руська трійця» орієнтувалася саме на народні джерела у формуванні літературної мови. Як доводить автор, діячі гуртка змушені були також протиставитися апологетам церковнослов'янщини, рішуче відстоюючи переконання, що тільки народна мова може бути основою літературної. Відтак Роман Федорович аргументовано доводить: незважаючи на те, що члени гуртка не декларували романтизму, їх погляди перекликаються з філософськими, естетичними, суспільними ідеями цього напряму.

Водночас звернено увагу на відмінність поглядів українських романтиків від західноєвропейського романтизму з його містикою, екзотикою, еротизмом. Автор обґрунтовує «власну версію» романтизму гуртківців. Він приділяє велику увагу поглядам Івана Вагилевича, Якова Головацького та Маркіяна Шашкевича на комплексний підхід до вивчення народної культури, розуміння ними її етновизначальної функції, етнооб'єднуючу роль фольклору. Вчений доказує науковий підхід членів «Руської трій-

ці» на основі аналізу методичних настанов при зборі фольклору та етнографічного матеріалу, використання ними кращого тогочасного досвіду фіксації та систематизації польових матеріалів. Роман Кирчів показує продуманий і цілеспрямований характер збирання етнографічних та фольклорних матеріалів: для обстеження обиралися місцевості, де найбільше збереглося автентичних явищ культури; велися пошуки інформаторів; записи паспортизувалися; розшукувалися рукописні пісенники; зазначалася «історична глибина» тих чи інших явищ...

У третьому розділі простежується сам процес організації етнографічно-фольклористичної роботи, першим кроком якої було вивчення наявного доробку в цьому напрямі. Роман Федорович подає детальний розгляд характеру зібраного до «Трійці» фольклорного та етнографічного матеріалу авторства Михайла Лучкая, о. Йосипа Левицького, о. Йосифа Лозинського. Зупиняється, зокрема, на розсліді праці останнього «Руськоє весілє». Треба додати, що саме завдяки старанням і заходам Романа Кирчіва ця унікальна праця, видана в Перемишлі 1835 р., була перевидана в 1992 р. у видавництві «Наукова думка». Наступним кроком в організації збору польових матеріалів професор Кирчів називає налагодження зв'язків із сучасними їм записувачами, насамперед Григорієм Ількевичем. Діяльність учителя з Коломиї Ількевича вчений аналізує докладніше, доповнюючи сказане про наукову вартісність його збирацької праці попередниками. Науково цінні фактологічні дані подає автор монографії про інших осіб, які відіграли важливу роль у становленні українського суспільного руху в Галичині, з котрими плідно співпрацювала «Руська трійця»: директора школи в Коломиї Миколу Верещинського, о. Луку Данкевича, письменника о. Степана Петрушевича, о. Михайла Гнідовського та ін.

Автор монографії докладно фахово досліджує стан обізнаності членів гуртка із збирацькою роботою на теренах Галичини польських учених та письменників: І. Червінського, З. Доленги-Ходаковського, А. Бельовського, Л. Семенського, Ю. Борковського, Ж. Паулі, К. Вуйціцького, К. Туровського, з багатьма з них українські діячі «Руської трійці» співпрацювали, підтримували ділові зв'язки; допомагали народознавчим зацікавленням чехові Карелу-Владиславу Запу.

У монографії виділено й таку важливу організаційну ділянку роботи як залучення до народознавчої праці ширшого кола осіб. Дослідник із властивою йому науковою ретельністю зібрав дані про цих людей, їх конкретний внесок у справу фіксації матеріалів народної культури. У великій мірі саме завдяки Роману Кирчіву стали доступними для загалу відомості про діяльність оо. Маркела Кульчицького, Івана Білинського, Михайла Мінчакевича, Михайла Козановича, Йосифа Скомороського, Івана Біґецького, Михайла Тимняка, Івана і Йосифа Кобринських та ін. Тут учений не тільки вніс ряд уточнень, а й доповнив новими даними про публікації на цю тему останніх років, додав нові малознані імена. Серед них о. Іван Должанський, парох с. Корчин Сколівського району на Львівщині, який належав до тих, кого «М. Шашкевич надихнув своїм народолюбством» (с. 110), заохотив до самопосвяти для рідного народу.

Окреслюючи географію збирацької роботи «Руської трійці», Роман Кирчів наголошує на головних мотивах, якими керувався гурток: науково аргументувати, вияснити етнічну територію українського народу краю, ствердити його етнокультурну єдність, самобутність і генетичну однорідність із східнослов'янським етнічним масивом (с. 113). Ці основоположні висновки дослідник робить на основі аналізу обширної друкованої літератури, але головно — на опрацьованій великій рукописній спадщині «Трійці»: ретельно простудійованих фондів Головацького та Вагилевича у відділі рукописів Львівської наукової бібліотеки, фонду Погодіна у відділі рукописів Державної бібліотеки Росії в Москві, збірки А. Петрушевича у відділі рукописів Бібліотеки АН Росії у Санкт-Петербурзі. Розсліди вченого дали матеріал для укладення карти: «Схема народознавчих мандрівок і місць збирацької роботи діячів кола «Руської трійці»», що само по собі становить наукову вартість.

Від загально визначальних положень діяльності «Руської трійці» Роман Кирчів переходить до їх конкретизації у наступних частинах праці. Важливою складовою народознавчих студій гуртківців у просторовому вимірі був регіон **Карпат та Прикарпаття**. Тому вчений виділяє це питання як окремий розділ монографії. Він доходить до висновку, що посилена увага членів Шашкевичевого гуртка саме до Карпат зумовлюється недослідженістю карпатсько-

го краю, появою сенсаційних, а то й тенденційних публікацій про «terra incognita», як висловився про цю місцевість Павел Йосиф Шафарик у «Історії слов'янських мов і літератур всіма наріччями». Відтак дослідник детально зупиняється на внеску вченими «Руської трійці» у вивчення етнографічних груп українців Карпат, їх походження, територію розселення гуцулів, бойків і лемків, їх традиційно-побутову культуру. Треба сказати про переконливу аргументацію тези про те, що Яків Головацький та Іван Вагилевич — основоположники українського етнографічного карпатознавства.

Окремим розділом виділено **Збирання і дослідження пам'яток народної матеріальної та духовної культури інших місцевостей,** де проаналізовано досягнення Івана Вагилевича та Якова Головацького у вивченні пам'яток давнього будівництва, етнографічні матеріали про типи сіл, їх забудови, заняття жителів, господарські будівлі, засоби транспорту, одяг в Галичині, Буковині та Закарпатті. Наголошено на такому аспекті досліджень гуртківців, як вивчення побуту іноетнічних груп на українських теренах, фіксації міжетнічних інтеракцій між українцями й: поляками, вірменами, караїмами, німцями.

У монографії докладно характеризується зацікавлення гуртківців духовною культурою українців. Вчений зупиняється на зробленому в цій сфері попередниками «Трійці». Причому мова йде не тільки про студії явищ культури українців, а й про інші слов'янські народи. Це дало підставу вченому вияснити те, що було взагалі вперше зафіксовано «Руською трійцею»: звичай ходіння дітей на Великдень вранці за «кокуцами»; писання писанок; звичаї, пов'язані з першим весняним громом; звичай обходу з церковною процесією засіяних ланів на другий день Зелених свят; юріївські звичаї та обряди; купальські звичаї та обряди в Галичині; обжинкові звичаї та обряди; традиції, приурочені до свята Петра і Павла.

Вивчаючи конспекти Івана Вагилевича, його виписки, бібліографічні нотатки, текстові розробки, Кирчів дійшов висновку про підготовку наукової узагальнюючої праці про колядну обрядовість українців Галичини в широкому загальнослов'янському контексті. Про зимову обрядовість збирали матеріали також Я. Головацький, М. Шашкевич, Г. Ількевич, І. Біреций. Підсумовуючи працю гуртківців у цьому плані, автор говорить про великий етнографічний матеріал, зібраний діячами «Трійці» з різних місцевостей Галичини, про їх «дослідницькі пошуки, осмислення і судження відносно цього предмета» (с. 135).

Вказано на значний масив записів сімейно-побутової культури в рукописах діячів «Трійці», зокрема весільної обрядовості, новий підхід до їх вивчення. Особливу увагу при цьому звернуто на думки, викладені в рецензії Маркіяна Шашкевича, стосовно «Руского весіля» Й. Лозинського. Вчений наголошує на тому, що в цій рецензії поставлено наступні методологічні завдання: потреба розкриття історичної семантики того чи іншого обряду, ритуальної та естетичної сутності дійств, образів, символіки та атрибутики. У монографії аналізуються також рукописні матеріали про родильну обрядовість, спеціально розвідка Івана Вагилевича «Бабини у слов'ян», оскільки в ній вперше запропоновано класифікацію родильної звичаєвості, яка вживається дотепер. Серед рукописів Маркіяна Шашкевича виявлено виписки і замітки про похоронну обрядовість. Іван Вагилевич перший записав побутування в гуцулів і бойків ритуальних ігор при покійнику, про що свідчать його рукописи.

Уважне дослідження доробку «Руської трійці» дало підставу Роману Кирчіву твердити про те, що угрупування Шашкевича зуміло охопити весь комплекс народних звичаїв та обрядів як календарних, так і сімейних. Окрім того, дослідник інформує про великий багаж в рукописах членів гуртка зафіксованих вірувань про ворожбу, відьом, чари, різні фантастичні особи. Вчений зазначає, що рукопис праці Івана Вагилевича «Слов'янська демонологія» вражає грандіозністю, широкомасштабністю задуму, який в тогочасній науці не мав аналогів. Кирчів заакцетовує увагу майбутніх дослідників: уважно приглянутися до цієї праці з огляду на синтетичний характер дослідження, із захопленням констатуючи, «яка це мала бути небуденна для свого часу, для української і взагалі слов'янської етнографії праця» (с. 210), і наскільки весь комплекс матеріалів, що стосується мітології, дотепер не втратив своєї наукової цінності.

У рукописній спадщині «Руської трійці» Роман Кирчів віднайшов польові матеріали з інших ділянок народної традиційної культури: народного календаря, способів орієнтації в часі, одиниць виміру часу,

регламентування виробничих занять, назви місяців, назви різних частин дня, найменування зірок і сузір'їв, знання в галузі тваринництва, рільництва, ремесел і промислів, народний етикет, перші відомості про народні танці…

Сьомий розділ рецензованої монографії присвячено фольклористичній збирацькій і дослідницькій праці гуртківців. Це невипадково найбільша за обсягом частина твору: автор зазначає, що народна пісня займала ключове місце в праці членів «Трійці», адже вони осмислювали її як етнооб'єднуючий і етновизначальний чинник, а також вважали першоджерелом національної літературної мови. Дослідник доводить, що при цьому особливе значення відводилося обрядовій пісні, яка мала величезну вагу в духовному житті людини, міцності родини й громади. Зрештою, підкреслює професор, ці пісні приваблювали членів гуртка як пам'ятки глибокої старовини, як спадщина предків. Насамперед відзначено інтерес діячів «Трійці» до пісень весняного циклу — гаївок, літнього — зокрема жниварських. Але як найвагоміший доробок у цій сфері Кирчів відносить зібрані тексти колядок. Він, вивчаючи діяльність членів Шашкевичевого гуртка в контексті слов'янської фольклористики, відзначає, що вони фактично перші в українській і слов'янській фольклористиці порушили питання про колядки як особливий вид народної пісенності. Скрупульозно простежується в дослідженні, хто з членів «Руської трійці», де, коли і від кого записував колядки, залучаючи для вияснення цих наукових питань не тільки літературні й рукописні джерела, а й епістолярію.

Вчений вияснив пріоритетні позиції гуртка Шашкевича в цьому плані. По-перше, класифікація колядок, яка дожила донині: 1) для господаря, 2) для господині, 3) для парубка, 4) для дівчини. Як доводить Кирчів, гуртківці були першими, хто зафіксував родильні (христильні) пісні. До пріоритетів він відносить започаткування гуртківцями наукового осмислення весільних пісень. Вчений докладно характеризує записи «Руської трійці» історичних, баладних, соціально-побутових пісень. Провідне місце в цій галузі фольклористики відводить Григорієві Ількевичу. Записи о. Маркіяна Шашкевича родинно-побутових пісень Кирчів відносить до їх ранніх фіксацій в українській фольклористичній науці. Григорій Ількевич та Іван Вагилевич — одні з перших збирачів опришківських та розбійницьких пісень, причому дослідник зазначає істотний факт: їх першість у фіксації географії побутування цього типу текстів пісень. Науковець підняв важливе питання фольклористичної вартісності записаних пісень, проаналізував зібрані членами гуртка ліричні, гумористичні пісні. Роман Федорович наголошує, що ці пісні «засвідчують головне місце в ліричному репертуарі українців західного регіону загальноукраїнських пісень» (с. 273).

Відзначається виняткова роль внеску «Руської трійці» у збиранні малих ліричних жанрів, зокрема коломийок. Роман Кирчів доводить, що члени гуртка — не тільки збирачі, а й перші в українській фольклористиці дослідники коломийки.

Цікаві з наукової точки зору міркування професора Кирчіва щодо пісень ненародного походження, у збиранні яких першопрохідцями були, власне, діячі кола Шашкевича. Вчений підкреслює, що вони першими почали розрізняти пісні народного і ненародного походження, виявили специфічні риси останніх, спосіб їх творення, соціальне середовище, в якому вони виникали та побутували. Мова ведеться й про те, що нині пісні ненародного походження інтерпретуються як пісні «літературного походження». Автор праці дає своє бачення проблеми, вказуючи, що складання таких пісень та їх функціонування попереджало звернення до народної мови і фольклору в писемній літературі, тому пропонує вважати їх піснями «передлітературного походження».

Надзвичайно важливі пошуки вченого в напрямі вивчення фіксації фольклорної прози. У рукописних фондах вчений виявив значну кількість записаних гуртківцями оповідей, зокрема про т. зв. «Шолудивого Буняка». Піднято питання фіксації великого числа паремій. На підставі опрацьованого листування, записів членів Шашкевичевого кола людей простежено притаманну романтикам «високу оцінку цього жанру як художнього явища» народної традиційної культури поряд із просвітительською оцінкою паремій як важливої інформації про минуле народу, його філософські засади, світогляд та морально-етичні погляди.

Науково цікаві зауваги вченого про історію впорядкування та видання однієї з перших в українській фольклористиці збірки «Галицькії приповідки і загадки, зібрані Григорієм Ількевичем» (1841). При-

чому виявлено суттєві редакторські втручання Якова Головацького, відверто говорить про порушення автентичності матеріалу. Втручання редактора в текст часто змінюють зміст первинного матеріалу, що автор проілюстрував порівняннями записів рукописного варіанту Г. Ількевича із надрукованим у виданій збірці. Вчений на основі вивченої епістолярії простежив складні перипетії, пов'язані з рядом цензурних перешкод при виданні цієї збірки, показав хід дискусій стосовно гострої тоді проблеми, як друкувати працю: латинським алфавітом чи українським. Загалом за значимістю в українському культурному русі в Галичині 30-х років дослідник вважає цю книжку найважливішим явищем після «Русалки Дністрової».

Окремим підрозділом виділено у монографії питання поетики, класифікації і текстології фольклору. Автор детально зупиняється на аналізі рукописної праці Івана Вагилевича про слов'янську символіку. Опрацьовуючи листування, чорнові матеріали, виписки і частини «Символіки», Кирчів захоплено відзначає: «Вражає масштабність і оригінальність поставленого завдання. Адже до того питання дослідження символіки народної поезії в загальнослов'янському плані ще не ставилося» (с. 320).

Порівнюючи схеми класифікації народної творчості польських, чеських, російських, словацьких фольклористів з українськими, Романові Кирчіву вдалося визначити наукові знахідки в цьому напрямі членів «Руської трійці» про те, що вони не переносили на український грунт готових класифікаційних схем, а керувалися потребами реального матеріалу.

Говорячи про заслуги гуртка Шашкевича стосовно фольклористичної діяльності, вчений водночас звернув увагу на виправлення і доповнення текстів, допущення контамінації фольклорного тексту на основі варіантів. Одначе підходить до оцінки цієї практики з точки зору тодішньої фольклористики. Власне, аналіз на прикладах виданих у Європі фольклорних збірок дає вченому підставу твердити, що саме така практика в той час була допустимою і звичною.

Вагома частина монографічного дослідження «Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці»» — розділ **Фольклор і етнографія в літературній рецепції «Руської трійці».** Тут Роман Кирчів загострює увагу на певну спрощеність, схематичність уявлень в сучасній науці про літературний фольклоризм членів «Руської трійці», закрема о. Маркіяна Шашкевича. Вчений аргументовано доводить, що твори гуртківців — не ординарна обробка фольклорних творів, а результат «складного процесу ідейно-змістового осмислення і творчої трансформації народнопоетичного матеріалу...». Твори Маркіяна Шашкевича, — переконує дослідник, — близькі до народних пісень своїми образами, мотивами, стилістикою, але про жоден із них не можна сказати, що це наслідування чи переспів» (с. 353—354). Науковець, студіюючи літературний фольклоризм о. М. Шашкевича та інших членів «Трійці», застерігає дослідників від обмеження у своїх висновках реєстром текстових подібностей, рекомендує осмислити пов'язаність його творів з етноідеологією та етнопоетикою фольклору.

Однією із помітних ділянок діяльності «Руської трійці» Роман Кирчів виділив переклади іноетнічного фольклору, насамперед йдеться про сербські пісні, які 1823 р. видав Вук Караджич. Цю сторінку праці гуртка він слушно вписує в контекст тодішніх європейських перекладацьких практик фольклору. Вчений детально зупинився на характеристиці перекладання фольклорних творів того часу. Мовиться про те, що специфікою перекладів таких творів для всіх народів доби романтизму було їх «олітературення», довільність перекладу. На цьому загальноєвропейському фоні виділялися переклади Маркіяна Шашкевича та Якова Головацького. Оригінальним у підході до перекладацтва вважається звернення до художньо-стильового досвіду українського фольклору.

Дев'ятий розділ **Науково-культурологічні виміри і значущість етнографічно-фольклористичної діяльності «Руської трійці»** — розлогий підсумок піднятих у монографії проблем. Насамперед вказано на нерегіональне, галицьке, а всеукраїнське значення внеску «Руської трійці» як першопрохідців у галузі народознавчих студій, які повели цілеспрямовану роботу вивчення народної культури на західноукраїнських теренах. Матеріали, які зафіксували гуртківці, становлять базовий фонд української етнологічної науки. Спираючись на величезний джерельний матеріал, учений робить висновок про наукову вагу аналітичних розробок, використання історико-порівняльного методу в підході до явищ народної культури. Він відзначає винятково цінний вклад

«Руської трійці» у вивчення Карпат і Прикарпаття, передовсім концептуального насвітлення ряду питань, головне з яких — доведення автохтонності українського населення Карпат, його генетичної єдності з усім українським народом. Щодо збірок пісенного матеріалу, що його зібрали діячі Шашкевичевого гуртка, вчений наголошує на їх неперехідній вартості як вагомої частини найдавнішого пласту фольклору.

Роман Кирчів переконливо довів, що народознавча праця членів гуртка була відома польським, чеським, російським, словацьким вченим. У монографічному дослідженні наведено переконливі приклади використання матеріалів Якова Головацького, Івана Вагилевича в працях вчених інших народів. Українські дослідники в наукових колах вважалися компетентними вченими, на їх праці покликалися, відзначали їх оригінальність у поглядах на ті чи інші явища культури.

У праці Кирчіва підкреслюється значимість діяльності «Руської трійці» у сфері наукових розслідів для наступних поколінь. Слушним є висновок вченого про виняткове значення етнології та фольклористики сьогодні, коли українцям вкрай важливо пізнати себе, свою історію, своє місце серед інших народів. В цьому сенсі важливе значення має знання свого спадку. Тому пропозиція професора Кирчіва видати архів «Руської трійці» — дійсно актуальна, до якої потрібно прислухатися.

Без перебільшення праця Романа Кирчіва «Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці»» — історіографічне полотно, як путівник на розлогих просторах творчості Шашкевичевого гуртка, без якого не може обійтися жоден дослідник української культури. Вчений коректно спростовує ряд хибних суджень, які досі побутують у науковій літературі: скажімо, уявлення, ніби (за висловлюванням М.Я. Гринблата) в Україні христинні пісні фіксувалися тільки в сусідніх з Білоруссю районах. Вчений вказав на записи членів «Трійці» родильних пісень, які зафіксував о. Іван Біредький на Лемківщині. Це приклад однієї з багатьох знахідок дослідника. Тільки ретельність вивчення документів дала можливість ученому віднайти у фонді Якова Головацького у відділі рукописів ЛНБ автограф опису «царинних пісень», що належить о. Іванові Біредькому, адже у збірнику Якова Головацького «Народные песни Галицкой и Угорской Руси» автора-збирача ніде не згадано. У рецензованій праці окреслено значне коло питань стосовно діяльності «Руської трійці», які ще чекають своїх дослідників. Наприклад, автор вважає, що окремих студій потребують пошуки та вияснення прозового фольклорного репертуару, який записували гуртківці. Дотепер не з'ясовано кількість та якість публікацій пісень із записів Григорія Ількевича. Сучасним дослідникам, які цікавляться темою української символіки, Роман Кирчів рекомендує опрацювати рукописні матеріали Івана Вагилевича «Слов'янська символіка».

Монографія «Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці»» — монументальне дослідження з огляду на поставлені проблеми, їх розв'язання, узагальнення та висновки. Книга цікава й необхідна не тільки науковцям, етнологам та фольклористам, але й широкому загалу викладачів-гуманітаріїв, учителів, священиків та студентства. Зрештою, з повною відповідальністю можна сказати, що це дослідження — зразок наукової праці, де багато важить слово, оперте не на здогадах, а на реальних фактах скрупульозно вивчених першоджерел.

Нові сучасні реалії життя, нові умови та можливості викликали в процесі роботи над перевиданням «Руської трійці» ідею продовжити працю, що вилилося в наукове дослідження **«Маркіянове сузір'я»** (Львів, 2012. — 98 с.) з промовистим підзаголовком «Ті, кого пробудив, «воодушевив» і повів за собою Маркіян Шашкевич». Як пише автор, виринула думка дослідити імена, які «мало знаємо або й нічого не знаємо, а вони належать людям, які були і діяли в силовому полі Шашкевичевого духу…» (с. 6).

Насамперед автор розширив відомості про діяльність попередників «Руської трійці», перемишльського гуртка, який очолював крилошанин єпископської капітули Іван Могильницький з благословення митрополита Михайла Левицького. Істотно розширено дані про народознавчу працю оо. Кирила Блонського, Степана Петрушевича, Луку Данкевича, Михайла Гнідковського. Подано значний фактаж про зв'язки (часто непрості) Шашкевичевого гуртка із польськими записувачами явищ української народної культури: Вацлавом з Олеська, Каролем Ліпінським, Жеготою Паулі, Юзефом Дунін-Борковським. При цьому досліджено вияви допомоги членів «Руської трійці» матеріалами, порадами своїм сучасникам, польським колегам літе-

ратурного угрупування «Ziewonia». Серед них: згаданий Юзеф Борковський, Александр Лєшек Борковський, Август Бєльовський, Люціан Сємєнський, Казімеж Владислав Вуйціцький та ін.

У підрозділі **«Дайте руки, юні други» (Формування гуртка Маркіяна Шашкевича)** читач знайде малознані імена авторів альбому «Син Русі»: оо. Йосифа Левицького (старшого), Йосифа Левицького (молодшого), Михайла Мінчакевича, Василя Гавришкевича, Михайла Бульвинського, Олександра Глинського, Айталя Гадзинського, Онуфрія Городиського. Причому вчений залишає чимало питань відкритими щодо авторства деяких творів «Сина Русі». Слушно вказано на необхідність детальнішого вивчення, зрештою, нового осмислення тодішніх відносин між українцями та поляками, зокрема участі українських греко-католицьких семінаристів у тодішньому політичному русі, оскільки «тут також є ще чимало невиясненого, нез'ясованого» (с. 52).

У параграфі «Маніфест відродження» знаходимо доволі широку інформацію про близького до «Руської трійці» директора головної школи в Коломиї о. Миколу Верещинського. Особливо цінною є відомість про причетність М. Верещинського до літературних додатків до пісні «Ой, поїхав Романонько до Сучави на ярмарок» в «Русалці Дністровій». В цьому ж підрозділі міститься вагомий матеріал про приятелів о. Маркіяна Шашкевича, які навчалися з ним у духовній семінарії і належали до його однодумців: оо. Івана Білинського, Маркела Кульчицького, Михайла Козановича, Йосифа Скомороського.

У дослідженні «Маркіянове сузір'я» значне місце відводиться мовному питанню, змаганням українців за народну освіту, за українську літературну мову. В цьому зв'язку в частині «Мовити до народу його словом» розглядається співпраця Маркіяна Шашкевича з Юліаном Величковським та Миколою Устияновичем. Зокрема для читача буде вельми цікавим дізнатися відповідь на поставлене самим автором запитання: «Хто ж були ті особи», які підписалися під поетичним привітанням Устияновича Шашкевичу «Побратимові в день імені його»? Адже, поза сумнівом, це його однодумці та співробітники на ниві українського суспільно-культурного руху в Галичині першої половини XIX століття. На базі студій архівних матеріалів, праць попередніх дослідників «Руської трійці» Кирила Студинського, Івана Франка, Михайла Возняка, Василя Щурата, Феодосія Стеблія та ін., Роман Кирчів доповнив і систематизував відомості про таких відданих народній справі неординарних осіб греко-католицьких священиків як оо. Семен Плешкевич, Мелетій Романовський, Кирило Шепега, Іван Біреμький.

«З печаттю духа отця Маркіяна» — частина праці, в якій автор продовжує знайомити читача з продовжувачами великого Діла «Руської трійці»: оо. Антоном Любич-Могильницьким, Рудольфом Мохом, Михайлом Тимняком, Григорієм Боднарем, Михайлом Козловським, Іваном Озаркевичем та ін.

Навіть короткий огляд праці «Маркіянове сузір'я» дає право говорити про те, що ця книжка — не продовження попередньої монографії, не додаток до неї, а повноцінне оригінальне наукове дослідження одного із істотних, маловивчених аспектів діяльності греко-католицького духовенства у відродженні українців Галичини. Ця робота — вагомий внесок і у вивчення діяльності Греко-Католицької Церкви у процесі формування нової інтелігенції, еліти народу, розвою національного і культурно-освітнього життя українців, її місця і ролі в громадському житті народу, що й сьогодні є надзвичайно актуальною і архіважливою проблемою.

1. *Павлюк С.* Феномен «Руської трійці» / Павлюк С. // Кирчів Р. Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці». — Львів, 2011. — С. 6.



Оксана ГОДОВАНСЬКА

200-ЛІТНІЙ ЮВІЛЕЙ ОТЦЯ БОСКО

Сапеляк О. Українське Салезіянське Згромадження. Виховати нову людину / Оксана Сапеляк. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2014. — 232 с.

Серед провідних наукових тем в українській народознавчій науці на початку XXI ст. важливе місце посідають проблеми духовної культури. Актуальною для пострадянського українського суспільства виявилася тема переосмислення вартостей, про що свідчать публікації учених культурологів, істориків, етнологів, філософів, релігієзнавців, які намагаються дати знання про релігію і релігійність. Для науковців важливим є зв'язок релігії з традиціями народу, емоційне переживання смислу релігійних правд, участь у релігійних практиках як істотний чинник єднання окремих груп, і ширше — суспільства, народу.

Автор рецензованого видання — етнолог, кандидат історичних наук, член Наукового товариства ім. Шевченка, відомий громадсько-політичний діяч Оксана Сапеляк. Предмет її нового дослідження — переорієнтація цінностей в сучасному суспільстві, яке неможливе без змін у вихованні підростаючих поколінь. Важливу місію оздоровлення суспільства, виховника релігійно і національно свідомої інтелігенції, вже понад сто років виконує в цілому світі Салезіянське Згромадження, а в Україні — це одне із наймолодших товариств, яке виникло в середині XX століття. Українські Салезіяни — добре відоме Згромадження у світі та майже не відоме в Україні, хоч уже понад двадцять років трудяться на рідних землях, успішно впроваджуючи превентивну систему виховання дітей та молоді. Одночасно, «дослідження діяльності українського Салезіянського Згромадження, окрім наукової проблеми вивчення праці Салезіян (поряд з іншими Чинами українського монашества) в напрямі утвердження національно-релігійної ідентичності українців має на меті ознайомити з методикою праці Салезіян-педагогів та сутнісною її наповненістю» (с. 13).

Це перше комплексне дослідження про українську гілку світового Салезіянського Згромадження — одне з найпоширеніших і найчисельніших згромаджень у світі. Важливо, що територія дослідження охоплює «український простір», що виходить за державні кордони України, — це Італія та Аргентина, як два осередки діяльності українського Салезіянського Згромадження. Отже, географічно локус дослідження охоплює територію України та важливі осередки української діаспори.

Ґрунтовна джерельна база роботи — це вітчизняні та іноземні студії з питань шкільництва, просвітництва та релігієзнавства, чисельні періодичні видання, опубліковані та неопубліковані документи

архіву Інституту народознавства НАН України, Центрального державного історичного архіву у Львові, архіву церкви Пресвятої Богородиці у Львові, архіву єпископа Андрія Сапеляка, спогади, матеріали власних польових обстежень автора, здійснених у 1999 р. в Арґентині та в Парагваї.

Рецензоване дослідження складається зі передмови, чотирьох розділів і висновків. Перший розділ «Салезіянське Згромадження: головні засади діяльності» присвячений «людині великого формату» — святому Іванові Боско. При цьому свідомо зосереджується увага на тих рисах отця Боско, які стосуються соціально-просвітницької діяльності. Оскільки «у період, коли сучасна українська людина стоїть перед суспільно-політичними проблемами, духовно роззброєна після панування комуністично-атеїстичного режиму, важливим є те, що зрозумів священик із Турина більше ста років тому: справи релігії — не тільки спрямування людини на вічне спасіння, а й можливість цілісного розвитку особи на землі» (с. 17—18). Окремо здійснений історіографічний та джерелознавчий аналіз національно-культурної діяльності українських Салезіян.

У другому розділі «Українська гілка Світового Салезіянського Згромадження» з'ясовано мотиви та першопричини створення українського Салезіянського Згромадження, вказано на різночитання щодо передісторії виникнення Згромадження, а поглиблений аналіз передісторії заснування української гілки Салезіян виявив важливі тогочасні реалії, «які дають підставу зробити висновок про конкретну підтримку Ватикану українців у їх ратуванні за державність, незалежність, збереження національної культури, своєї обрядовості, протистоянні войовничому атеїзму в різних його формах і видозмінах. При цьому українське питання розглядалося не як локальне явище, а в глобальному європейському, і навіть ширшому — світовому контексті» (с. 69). Водночас узагальнено причини заснування, мету, завдання, активну діяльність та значну роль Української Папської Малої семінарії в Римі, що полягала у збереженні української національної ідентичності в середовищі діаспори. Важливе місце в розділі посідає аналіз творчої та видавничої праці отців Салезіян у Європі. Якраз «наукова, науково-популярна література, переклади творів європейських мислителів українською мовою, радіопередачі, популяризація українства в світі — та частка діяльності отців Салезіян, яка вагомо впливала на збереження Української Церкви, української культури в діаспорі. Головне ж, звичайно, велетенська педагогічна праця Салезіян» (с. 106).

Третій розділ «Українські Салезіяни у Південній Америці» — це дослідження про особливості перебігу основних етапів роботи українських Салезіян в Арґентині; структурування Української Церкви; пошук, підбір і вишкіл священиків для українських громад та розбудови української діаспори в цілому. Виходячи з принципу «важливості для загальнонаціональної справи позиції навіть однієї людини у відстоюванні власної національної ідентичності» (с. 110), значна увага в розділі присвячена ключовим особистостям українських Салезіян — отцю Степанові Чмілю, єпископу Андрію Сапеляку. Вкрай актуальною є підняте в дослідженні питання порозуміння між українськими конфесіями в Арґентині, що було одним із важливих завдань у роботі отців Салезіян. Налагодження міжконфесійних стосунків сприяло порозумінню в середині української діаспори, особливо із четвертою хвилею українських емігрантів. Поведінка деяких радянських українців, їх спосіб життя і мислення були незрозумілі і чужі «старій» діаспорі, попри те більше двохсот греко-католиків, православних, протестантів і тих, хто в Україні взагалі не практикував церковного життя, які працювали у радянських органах влади, в компартійних ідеологічних структурах, оселилися на «червоній землі».

У четвертому розділі монографії «Салезіяни в України» розкрито суспільно-політичні передумови початку діяльності в Україні Салезіянського Згромадження, його найважливіші напрямки роботи, а саме праця з молоддю (головними складовими якої є катехизація, розважання — один із важливих етапів євангелізації під час Літургії, організація спортивного життя юнацтва, літніх таборів для дітей і молоді «Веселі канікули», курсів аніматорів — помічників священика з числа парафіяльної молоді, які постійно безкоштовно займаються дозвіллям дітей, відкриття та заснування навчальних закладів для сиріт). Першочерговими завданнями діяльності Салезіян є праця з родинами, тим паче, що «у пострадянських умовах увага церкви до батьків є тим важливіша, що й вони (батьки) були також великою мірою позбавлені духовного виховання» (с. 192) та підго-

товка Салезіян-співпрацівників — вихователів, які разом із священиками ведуть значну організаційну роботу з дітьми-сиротами, допомагають у підготовці свят і їх проведенні. Окреме місце в розділі посідає аналіз місійної праці владики Андрія Сапеляка на східних теренах України, саме місто Верхньодніпровськ Дніпропетровської області стало базою для поширення ідей Салезіянського Згромадження. Водночас, місійна робота йде пліч-о-пліч із тісною співпрацею з різними конфесіями, у планах спільно з протестантами відкриття парафіяльної школи.

Загалом зазначимо, що монографія Оксана Сапеляк виконана на високому науковому рівні. Вона оснащена необхідним науковим апаратом, пропонована структура дослідження логічна, науково обґрунтована, тому не викликає зауважень. Особливу увагу заслуговує ілюстративний матеріал роботи, вдумливо підібрані світлини і малюнки, яскраво унаочнюють історію становлення та різносторонню роботу Салезіянського Згромадження.

Загалом позитивною стороною монографії є принесення у науковий дискурс нових історико-етнологічних даних, насамперед зібраних автором. Такий матеріал дає змогу зрозуміти історію зародження Салезіянського Згромадження, його діяльність спочатку у двох осередках — Італії та Арґентині, що не тільки зберегло, а й розвивало українство в діаспорі, а якісно новим етапом становлення Згромадження була діяльність в Україні, яка розпочалася в перший же рік відновлення Незалежності України в 1991 році і триває по сьогодні.

Значним успіхом, а одночасно і визнанням значущості роботи українського Салезіянського Згромадження, було офіційне створення у 2012 р. окремої української Салезіянської провінції з центром у Львові, до того часу функціонувала Салезіянська провінція з центром у Москві, до якої належали грузинські, литовські, російські, українські та білоруські Салезіяни.

Зазначимо, що монографія Оксана Сапеляк виявиться корисною «знахідкою» для викладачів і студентів гуманітарних вузів України, з метою забезпечення повноцінного викладання, розуміння і сприйняття курсів з етнології, історії, культурології, релігієзнавства, філософії та усім тим, хто працює на ниві української народознавчої науки.



Статті

Надія ПАСТУХ

МАРКЕРИ ПОГРАНИЧНОЇ СПЕЦИФІКИ ФОЛЬКЛОРУ: ТЕМАТИЧНІ ПРІОРИТЕТИ УСНОЇ СЛОВЕСНОСТІ УКРАЇНЦІВ ПІВНОЧІ МОЛДОВИ

Проаналізовані пріоритетні теми українського фольклору півночі Молдови, постання яких пов'язане із актуалізацією в умовах міжетнічних контактів важливого бінарного протиставлення «свій / чужий простір». Охарактеризовані, зокрема, такі тематичні вузли: 1) полишення своєї землі та обживання нових теренів; 2) недоля на чужині та туга за рідною землею.

Ключові слова: тема, фольклор пограниччя, переказ.

Своєрідність тематичного наповнення порубіжного фольклору виявляється не стільки у наявності якихось особливих, характерних лише для цих земель, сюжетів, скільки у високій частотності послуговування саме тими, а не іншими. Як неодноразово підтверджують дослідники етноконтактних зон, власне на прикордонні (зі зрозумілих причин) відбувається активна культурна інтерпретація поняття «інший», а відтак особливе зацікавлення проблемою «я» [12]. Таке культурне опрацювання винятково рельєфно проявляється на матеріалі двох запотребуваних тематичних вузлів. Перший пов'язаний із актуалізацією в умовах міжетнічних контактів важливого бінарного протиставлення *свій / чужий простір*. Інший (логічно пов'язаний із першим) стосується осмислення не менш актуальної за таких умов опозиції *свій / чужий етнос*.

Особливу зацікавленість мешканців порубіжних теренів цими темами виявляє висока частотність їх фігурування та багата образна та мотивно-сюжетна палітра представлення у текстах фольклору — як прозового, так і віршово-пісенного [14, с. 37; 12, с. 62—66; 11, с. 32]. Наприклад, щодо уявлення про *свій простір*, то воно назване «визначальним у культурі пограниччя» [14, с. 37]. Те ж саме стосується опрацювання в усній словесності порубіжжя теми *свого та чужого етносу*: саме в умовах етнічних суміж фольклорна культура досить активно послуговується взаємно стереотипізованими етнообразами. Так, «етнічний образ «сусіда», — як слушно зауважує Я. Внукович, — зазвичай найбільш виразно проявляється в контактних зонах етнічного пограниччя. За межами етноконтактної території відбувається розмивання цього образу або він отримує зовсім інші характеристики, пов'язані із особливостями місцевих культурних реалій» [11, с. 32].

У нашій статті прагнемо осмислити одну зі згаданих проблем, а саме — оприявлення опозиції *свій / чужий простір* у фольклорі українців українсько-молдовського порубіжжя. Такий тематичний вузол розгортається головно у двох площинах: 1) полишення своєї землі та обживання нових теренів (переважно має епічно-прозове втілення); 2) недоля на чужині та туга за рідною землею (як правило, розкривається в лірично-віршовій формі). Дослідження цих двох тематичних площин провадитимемо в контексті загальних закономірностей буття усної словесності в зонах етнокультурного помежов'я.

«І рішили їхати сюди» **(тема полишення рідної домівки та переїзду на нову батьківщину).** Перш за все поняття *свого і чужого простору* актуалізують

свою семантику в такій важливій для мешканців пограничь темі як втрата своєї землі (села, дому) та обживання чужих незнайомих теренів. Тема полишення рідної домівки була здавен актуальна у фольклорі порубіжних сіл. Для маргінальних теренів, що були, як правило, малозаселені та порівняно слабо контрольовані, завжди були характерні інтенсивні міграційні явища. На різних українських пограниччях фіксуємо топографічні перекази про те, що межові слободи були засновані людьми, які, покинувши свої рідні села, втікали від різних бід (від ворожих набігів, від панів, від служби, від присуду, від остаточного зубожіння тощо) на периферію, у глухі закутки своєї землі, бо «*тут глуш була. Ну, от і втікали в глухомань*» [4, арк. 122]. Зрештою здебільшого саме на пограничних теренах, часто долучених до «комунікативних виходів» за межі країни та відтак активно задіяних в еміграційному русі, виникали та активно функціонували т. зв. емігрантські пісні, основна тема яких — полишення отчого дому та розлука з рідними. Зони міжетнічних контактів, на яких, як стверджують учені, завжди триває боротьба за простір, породжуючи низку конфліктів — стосовно кордонів, сфери мови, символів, проблем святих місць тощо [24], часто пов'язані із переселеннями та виселеннями. Так, болюче відлунює у фольклорі помежов'я тема депортації — примусового полишення своєї хати, свого цвинтаря, свого села, яка виступає головно в епічних чи ліро-епічних жанрах (мемoратах [23; 22], співанках-хроніках [17, с. 14]).

Фольклорна традиція українсько-молдовського пограниччя, яке також характеризувалося периферійністю та активними міграційними рухами, активно послуговується темами, дотичними до семантичного ядра ***свій / чужий простір***. Оскільки багато українських сіл у Молдові постали унаслідок переселень із материкової України (зрештою і в селах, що «з діда-прадіда тут», багато родин є нащадками переселенців), у середовищі їх мешканців досі живуть та активно побутують міцно утримувані в пам'яті перекази про переїзд з України, почуті ще від дідів-прадідів. Досвід полишання свого дому та обживання чужої землі болісно переживається переселенцями, глибоко вкарбовується як в індивідуальну, так і в колективну пам'ять та об'єктивізується в досить поважному прозовому пласті. Зрештою, фольклористи вже наголошували, що тема переселення та обживання на чужій землі — головна для українців, що полишили рідну землю. Так, Богдан Медвідський, характеризуючи прозовий фольклор українців Канади, зазначав, що переважна більшість прозового фольклору стосується саме «оповідей про перші роки переселенців і про боротьбу з різними труднощами» [16, с. 46]. Ще виразніше проступає такий досвід у випадку примусових переселень [23; 22].

Інформативна насиченість переказів про переїзд залежить головно від того, до якої хвилі переселень належали пращури респондентів, наскільки компактним було і залишається проживання українців на новій землі, чи мають молдовські українці «живі» зв'язки з Україною (родину чи друзів, із якими підтримують стосунки; студентів, які навчаються на рідній землі і т. д.). Оскільки села в Молдові переважно однонаціональні [19, с. 201], а переселення відбувалися ще донедавна (навіть у ті слободи, що були засновані ще 4—5 століть назад), то загалом нащадки нерідко можуть вказати на місце походження своїх родин з України, чітко називаючи назву села та району. Навіть коли ім'я поселення чи повіту кануло в Лету, доконечно утримуватиметься згадка про переселення саме з України чи з конкретної її частини — певного політичного утворення чи історико-етнографічного регіону. За свідченнями респондентів та за визнаною у фольклористиці тенденцією [21, с. 5], таку інформацію найчастіше зберігають у закутках своєї пам'яті саме чоловіки: «*Наше село, кажуть, відти, з Галіції, наші корні... Я знаю, де ця Галіція? З Западной України корні. Це мужики май більше знають. Вони їхали, були межи людьми. А ми, шо ми знаєм?*» [6, арк. 264]. Варто зауважити, що знання назви отчого краю сприймається як особливо значуще, на чому наголошують самі мешканці Молдови. Так одна з жінок зауважила: «*Мій тато — з Ґаліції! От звідки!* ***Шо вчера їла — забула, а то си нагадала.*** *З Ґаліції*» [8, арк. 54].

Зв'язок з рідною землею у переказах, повіданих молодшим поколінням, постулюється передусім через відсилання до етнічної належності дідів-прадідів («*мій дід був українець*», «*та діди наші українці*», «*папа хахол, українець*», «*наші батьки звідти* (з України. — *Н. П.*)»), а також у повсякчасній апеляції до паралелей в Україні (напр., «*Це, як і в вас*»; «*Да, да... почті так, як на Україні*»; «*На Україні, напевно, того не було*»; «*Так було в Україні, тут не було*» тощо).

Україна в переказах про полишені краї в окремих фрагментах зберігає семантику «землі обітованої», рай-

ського куточку, від якого довелося відмовитися. Так, під час порівняння «там» і «тут» — чого би то не стосувалося: чи мови, чи звичаїв і обрядів, чи фольклору, чи природи, чи мешканців і т. д. — «там» завжди виявляється краще. Найкраща посівалка, на яку з особливим нетерпінням чекає місцевий священик, привезена ще звідти, з України, і тим особливо цінна [8, арк. 149]; найдосконаліші пісні — звідти ж, тому й такі милі серцю [7, арк. 17], найпрекрасніша природа — в Україні [5, арк. 56]. Прощання із рідною землею в емігрантській пісні виявляє усю гіркоту загубленого раю:

Букувина, Букувина, з далекого краю,
Будь здорова, Букувина, бо я виїжджаю.
В Букувині сади цвитуть, аж дерева гнуться,
Не рад би я заплакати — самі сльози ллються (2).
Ллються сльози, ллються сльози —
не можу спинити,
Кого люб'ю — не забуду, доки буду жити (2)
[5, арк. 56].

Відтак тема від'їзду з отчого краю потребує серйозного обґрунтування, яке неухильно з'являється у вступній частині переказу. Манила на незвідані простори людей земля. Молдавська діаспора — це передусім компактні ареали переселенців із аграрноперенаселених регіонів України, які «вимушені були шукати виходу зі складного соціально-економічного середовища у еміграції» [18, с. 11]. Отже, переказ очікувано розгортається із вказівки про потребу купити дешевої і (чи) хорошої землі: «*А там сім'я була велика, поля не хватає, то всі суда перейшли. Суда, на голу землю*»; «*Мама вмерла,* [тато] *женився, було штири чи п'ять братів. Ну, де жити? Він як старший — тато — він лишився там на хазяйстві вже як... А ті ж де будут? ... І рішили їхати сюди*» [8, арк. 121]. Часто люди їхали за порадою когось із близької родини, хто вже оселився на чужій землі. Такий елемент є типовим у переказах про переселення українців у Молдову. Характерний він і для переказів про переїзди на інші терени. Скажімо, цей мотив як повторюваний виділяють дослідники українського фольклору Канади. Так в одному із текстів він поданий майже формульною конструкцією: «*Лишай гори і доли і ходи сюда*» [16, с. 46].

Новий край, на противагу полишеній землі, — пустирище, не сумісне із життям: «*Тут, знаєте, будяки були, було такє, страшно, і вовки були тут, шо хочете. Страшно*» [2, арк. 34]. Відтак нова земля постає передусім через мотиви «упокорення», «одомашнення» чужого і безлюдного місця. Загалом попри історичну достовірність таких мотивів виразне протиставлення початкового «хаосу» чужини та її подальшої «космологізації», а також маркування та помітна сакралізація *перших* об'єктів (поява першої хати, першої криниці, першого городу, першого цвинтаря тощо) віддзеркалюють міфологічний закрій оповідей та їх взорування на модель космологічної легенди. Структура переказу теж, як правило, відбиває завершений космологічний акт (від появи через становлення до усталення), який віддзеркалено в кількох ключових вузлах, як-от: 1) «*землю тут давали*»; 2) «*порожне — нічо' ни було*»; 3) «*тоди зачили строїтисі*»; 4) «*робили, мучилися*»; «*тяжко жили*»; 5) «*вже землю ворали, сіяли*»; 6) «*проходило время, май вкоренилиса добре*»; 7) «*женилиса*»; 8) «*і вони тут жили. І вже мали діти*»; 9) «*Та вже треба цвинтар робити, бо як бдут вмирати люди — десь треба ховати*». Особливе місце посідають мотиви про закладання чи облаштування цвинтаря, церкви, якими нібито марковано остаточне перенесення свого колишнього простору на нову землю[1].

***«Тяжко жити на чужині»* (тема про недолю на чужині).** Як продовження попередньої теми звучить інша, що теж посідає посутнє місце серед тематичного уснословесного багатоманіття. Чи не всі дослідники українського фольклору, який побутує на окраїнах етнічного масиву, передусім на тих її землях, що опинилися поза державним кордоном, а також на теренах, де мешкає українська діаспора, вказують на тему туги за рідним краєм як на одну з панівних у фольклорній традиції. Не раз саме висока частотність фігурування такої теми, а також широке та висохудожнє її опрацювання в пісенних та прозових жанрах порубіжних та зарубіжних земель стають підставою для виокремлення відповідних текстів в самостійну структурну частину фольклорних збірників чи огляд їх в окремому розділі наукової монографії. Так, дослідниця українського фольклору Румунії зазначає: «...в добруджанському фольклорі можна виокремити групу пісень, в яких тема чужини та чужої сторони займає головне місце. Якщо вра-

[1] Цим перекази про переселення в Молдову відрізняються від переказів про примусові переселення, у яких нова земля виступає не обраною, а нав'язаною. Як свідчать дослідники, позаяк «могили і святині маркують етнічний простір», вважається зрадою «ставити церкву на новому місці, де вже виросло два нових покоління, — це означало б зректися свого дому, визнати чужу землю за свою» [14, с. 37].

хувати той факт, що вказана лірика довгий час побутувала на чужині по відношенню до свого походження, то зрозуміло, чому ця проблема так яскраво представлена у пісенному фольклорі українців Добруджі» [15, с. 110]. Те саме потверджують матеріали з Сучавського та Ботошанського повітів Румунії, у яких у межах кожного жанру помітно виділяються тексти із мотивом смутку на чужині [9]. Різноманіття мотивів, об'єднаних темою про недолю на чужині, та тугу за рідним краєм набувають на відірваних від материзни теренах особливої актуальності та небувалої поширеності, тому нерідко вживлюється новими мотивно-сюжетними лініями в тексти традиційних обрядових жанрів[2].

Так само й фольклорна традиція українців українсько-молдовського пограниччя (зокрема її закордонний сегмент) промовисто вилонює з себе потужний тематичний пласт творів про тугу на чужині. Проростаючи вже в обрядовому фольклорі — у весільних та голосильних мотивах (*«Плач, дівчино, і відхлипуй, / Бо* ***заходеш в чужу хату****»* [2, арк. 12—13] або *«Саменька си лишила /* ***І чуженька си лишила****»* [6, арк. 5]), тема розвивається в одному із найбільш розроблених та кількісно помітних циклів баладної епіки — про чужину, на яку «засилає» зла доля молодицю [3, арк. 235—239]. Фактично тут — в обрядовому та баладному текстах — знаходимо усі ключові мотиви, пов'язані з опрацюванням цієї теми в інших жанрах. Як правило, потрапляє жінка на чужу сторону через материні «перéбирки» чи через власний «дурний розум». Так чи так, чужина завжди осоружна молодиці: *«Сирі дрова йа в пичі,* ***тяжко жити в чужині****»* [7, арк. 41]. Оця формула «тяжко жити в (на) чужині» чи її варіант «горе жити на (в) чужині» мігруватиме від жанру до жанру, від села до села, від покоління до покоління. Логіка розвитку, відштовхуючись від констатації «тяжко жити на чужині», переходить до обґрунтування тяготи — «тяжко жити на чужині — хто не має роду» і завершується очікуваним «лишилася на чужині — та й навік пропала». Смерть — нерозлучна супутниця чужини в такому просторі постає як реалія, що відбується «не по-людськи» — без прощання з родиною, без традиційного похорону та голосіння, без насипаної руками рідних могилки[3].

Ці ж змістові вузли фігурують у соціально-побутовій пісенності, виявляючись нерідко в тих же самих формульних зрощеннях. Так, у чумацькій пісні герой зі сумом та тугою оглядає нескінченні простори чужої сторони, — саме так, як сиротливо озирається навсибіч молода жінка у баладі:

Ой вийду я на гору, подивлюса в долину,
Як суда, так туда — вся чужая сторона
[8, арк. 137—138]

і чумацька пісня:

Болит серци їго, та ще й голова,
Оглянеця чумак кругом себи —
Всьо чужая сторона [8, арк. 102].

Аналогічно відтворено в баладній та чумацькій пісенності страх захворіти на чужині (*«А на чужій стороночкі ни готца, ни мати, / Заболіла головочка — нічим зав'язати...»*), де без турботливого догляду та любові рідних марно сподіватися не те що на одужання, навіть на належне поховання:

балада:

Ой слаба я, нездорова, болит мене голова,
Гей, як прийдеться помирати —
вся чужая сторона [7, арк. 14].

чумацька пісня:

Ой болит їго з чола голова,
Ой прийдеться помирати — чужа сторона
[8, арк. 14].

З типових для обрядової та баладної пісенності констатувань «на чужині нема нікого рідного» (*«На чужії старононці ні отца, ні мати»* [5, арк. 6]; *«А на чужій стороночкі ни готца, ни мати»* [8, арк. 139—140]; *«Тяжко жити на чужині, хто ни має роду»* [7, арк. 18—19]) випливає узагальнена формула, дуже популярна в соціально-побутовій пісенності українців Молдови, — *«чужина — не родина»*. Ця формула є ядром пісні *«Темно-хмурно*

[2] Таке явище спостеріг, зокрема, В. Сокіл на матеріалі, зафіксованих на Зеленому Клині, українських пісень, навівши колядку із мотивом «українці молять про повернення додому»: *«Просим тебе, Цар'ю, Ісусе маленький, Дай, щоб ми ся повернули всі в свій край рідненький»* [20, с. 13].

[3] Порівняйте один із коментарів до голосіння: «Всяке бажає вмерти дома, бо тут «доглянуть, поплачуть і гарно поховають». В цій справі є й побажання: «Дай, Боже, добру смерть, щоб на своїй лаві вмерти». Про того ж, хто вмер на чужині, кажуть: «Нещасний, куди заніс ти свою голову?!». При тому додають: «Не дай, Боже, вмерти на чужій стороні — нікому його там і оплакати». Але ж в тих випадках, коли трапиться комусь умерти в чужому селі, то побожні бабусі плачуть за ним» [13, с. 374—375].

на долині», яку віднаходимо в репертуарі мешканців чи не кожного українського села в Молдові:

1. Темно-хмурно по долині,
Тяжко жити на чужині.
2. Тяжко жити-проживати,
Як той камінь з води брати.
3. Камінь возьмиш — припочиниш,
На чужині хмурно синиш.
4. Бо чужина — й не родина,
Плаче серце, як дитина.
5. Плаче, плаче, знає чого —
Нима правди ні від кого.
6. Та ні мати, та ні тата,
Та ні сестри, та ні брата [8, арк. 52].

Сьогодні її потрактування може мати неоднакові керунки: так, в одному селі в пісню вкладають смисл розлуки між закоханими, в іншому — самотності та недолі в чужому краї. Проте так чи так респонденти ледь не завжди завершують пісню заувагами про те, що вона про них — занесених долею на чужину. Власне цей «соціальний», а не родинно-побутовий струмінь виразно вчувається у варіанті з Кіцманського району, який має промовистий початок:

Буковино ти зелена,
На три части розділена... [10, с. 153—154].

Пісня належить і до найпопулярніших у сусідній Південній Буковині (Сучавському та Ботошанському повітах Румунії), де «вона побутує і як самостійний твір, і як «донор» мотивів і формул для багатьох інших творів» [1, арк. 44; 9, с. 116, 158, 166—167, 170—172, 176].

У пізніших (щодо обрядового фольклору) пластах української пісенності образ чужини пов'язаний із далекими місцями важкої служби чи смертельних боїв героя-рекрута, солдата, а також із митарствами та бідуваннями героя-заробітчанина, бурлаки, емігранта чи засланця. Однак окремі тексти, за спогадами виконавців, мають пряму дотичність до реальної історії переселення з України в Молдову. Так, картиною прощання з рідною землею розпочинається емігрантська пісня, яку, за твердженнями співачки Юстини Гормах, виконували її батьки, виїжджаючи з Кам'янець-Подільського краю в Молдову [5, арк. 56].

Свідома чи несвідома тяга до споминів про втрачену рідну землю, необхідність виразити пісенним чи оповідним — однак завжди тужливим словом сум за Україною — вияв колективної пам'яті про глибоке коріння, що, проростаючи під дністровими водами, бере свій початок у міцному стовбурі української культури. Така ностальгія за батьківщиною, окрім того, що є імпульсом до творення фольклорних текстів, важлива ще й як чинник консолідації українців [14, с. 37], розсипаних долею поза материзною.

1. Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 582. — Арк. 11—45 (Пастух Н., Харчишин О. Фольклорна традиція українців Молдови. Збереженість, особливості побутування, новітні зміни у співаних жанрах / Фольклор українців північної Молдови. Т. І. Пісні та речитативи / записали, упорядкували Надія Пастух та Ольга Харчишин; нотні транскрипції Анни Черноус).
2. Рукописний архів інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 524. — Арк. 1—92 (Фольклор українців Молдови. Зап. О. Харчишин у 2005 р.).
3. Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 582. — Арк. 1—582 (Фольклор українців північної Молдови. Т. І. Пісні та речитативи / записали, упорядкували Надія Пастух та Ольга Харчишин; нотні транскрипції Анни Черноус).
4. Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 535 (2 ч.). — Арк. 1—143 (Фольклорні записи із Західного Полісся, 2005 р. Ч. 2: Пісенні та прозові жанри Любешівщини (Волинська обл.). Записали і розшифрували Кузьменко О., Пастух Н.).
5. Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 597. — Арк. 1—182 (Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Єлизаветівка, Боросяни Дондушанського р-ну; с. Голяни Єдинецького р-ну) 10—14 серпня 2009 року. Частина І. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин, розшифрувала Н. Пастух)
6. Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 582 а. — Арк. 1—279 (Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Білявинці, Верхні Халахори, Нові Каракушани, Берлінці, а також у м. Липкани Бричанського району) 22—27 серпня 2008 року. Частина І—ІІ. Записали і розшифрували Н. Пастух, О. Харчишин).
7. Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 543. — Арк. 1—437 (Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Помпа, Суворівка, Нова Чолаківка Фалештського району; у с. Голяни Єдинецького району; у сс. Бирладяни, Ружниця, Унгри, Наславча, Вовчинець, Кодряни, Каларашівка Окницького району, а також у с. Мошана Дондушанського району) 1—13 серпня 2006 року. Записали і розшифрували Н. Пастух, О. Харчишин).

8. Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 567. — Арк. 1—387 (Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Баронча, Первомайське, Марамонівка, Старі Шальвіри Дрокіївського району; у сс. Цамбула, Слобода-Кишкиряни, Таура Векі, Михайлівка, Николаївка Синжерейського району; у сс. Николаївка, Проданешти Флорештського району) 15—27 серпня 2007 року. Частина I—II. Записали і розшифрували Н. Пастух, О. Харчишин).
9. Буковино, рідний краю. Українські народні пісні Південної Буковини / записали Кузьма Смаль та Іван Кідещук ; нотація мелодій та упорядкування Кузьми Смаля. — Чернівці : Книги XXI, 2008. — 504 с.
10. Буковинські народні пісні / упор., вступ. ст. та прим. Л. Ященка. — Київ, 1963. — 678 с.
11. *Внукович Я.И.* Литовцы в представлениях жителей белорусско-литовского пограничья / Я.И. Внукович // Живая старина. — 2012. — № 3 (75). — С. 32—35.
12. *Вознюк О.* Стереотип як чинник формування візії іншого / О. Вознюк // Studia methodologica. Антропологія літератури: комунікація, мова, тілесність / укладач Папуша І.В. — Тернопіль : Редакційно-видавничий відділ ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2008. — Випуск 25. — С. 62—66.
13. Голосіння / упоряд. І. Коваль-Фучило ; наук. ред. Л. Іваннікова ; НАН України, ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. — Київ, 2012. — 792 с.
14. *Конєва Я.* Символічний простір «своєї землі» у фольклорі пограниччя / Конєва Я. // Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. Зб. наук. пр. — Київ, 1999. — С. 36—37.
15. *Лєснікова Г.В.* Родинно-побутовий пісенний фольклор українців румунської Добруджі / Г.В. Лєснікова // Записки історичного факультету Одеського державного університету ім. І.І. Мечникова. — Вип. 17. — Одеса, 2006. — С. 107—113.
16. *Медвідський Б.* Фрагменти прозового фольклору в Канаді / Богдан Медвідський // Фольклор українців поза межами України. Зб. наук. ст. — Київ, 1992. — С. 41—59.
17. *Мокрий В.* Значення національних духовних цінностей у збереженні тотожності українців у Польщі після виселення в 1947 році / В. Мокрий // Мистецтво і традиційна культура українського зарубіжжя. Матеріали міжнародної наукової конференції / ред. С. Павлюк. — Львів, 1996. — С. 14—18.
18. *Наулко В.* Українці за межами України / Всеволод Наулко // Фольклор українців поза межами України. Зб. наук. ст. — Київ, 1992. — С. 10—13.
19. Опыт этносоциологического исследования образа жизни (по материалам Молдавской ССР) / под редакцией Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробижева. В.С. Зеленчук. — Москва : Наука, 1980. — 268 с.
20. *Сокіл В.* Проблеми національно-культурного життя та фольклорної традиції українців Зеленого Клину / В. Сокіл // Народні пісні українців Зеленого Клину / зап. В. Сокіл ; нотн. транскр. Л. Лукашенко. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1998. — С. 5—20.
21. *Сумцов Н.* Местные названия в украинской народной словесности / Н. Сумцов. — Київ : Киевская старина, 1886. — 34 с.
22. *Халюк Л.М.* Відображення дійсності в усних народних оповіданнях про переселення 1947 року внаслідок акції «Вісла» у Польщі / Халюк Л.М. // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур: Пам'яті академіка Леоніда Булаховського: Зб. наук. пр. — Випуск 16. — Київ, 2011. — С. 354—358.
23. *Халюк Л.М.* Зображення переселення українців в усних оповіданнях: операція «Вісла» та її наслідки / Халюк Л.М. // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур: Пам'яті академіка Леоніда Булаховського: Зб. наук. пр. — Київ, 2010. — С. 291—207. — (Спеціальний випуск).
24. Щербій Г. Проблема пограниччя в зарубіжній етнології / Г. Щербій // Літературний ярмарок. — С. 1—3. — Електронний ресурс. Режим доступу до журн.: http://www.lit-jarmarok.in.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=83&Itemid=30.

Nadiya Pastukh

ON SOME MARKERS OF THE BORDERLAND SPECIFICITY IN FOLKLORE: THEMATIC PRIORITIES OF UKRAINIAN ORAL NARRATIVES IN NORTHERN MOLDOVA

The article has presented an analytic research-work in foremost themes of Ukrainian folklore on the North of Moldova; the rise of those has been actualized under conditions of inter-ethnical contacts by means of important binary opposition of «own/alien space». Characteristics have been given of related thematic units, as e.g. narrator's leaving of native country and search for survival abroad or the settlers' hard luck in foreign land and their sorrow for the native one.

Keywords: theme, border folklore, legend.

Надия Пастух

МАРКЕРЫ ПОГРАНИЧНОЙ СПЕЦИФИКИ ФОЛЬКЛОРА: ТЕМАТИЧЕСКИЕ ПРИОРИТЕТЫ УСТНОЙ СЛОВЕСНОСТИ УКРАИНЦЕВ НА СЕВЕРЕ МОЛДОВЫ

В статье проанализированы приоритетные темы украинского фольклора на севере Молдовы, возникновение которых связано с актуализацией в условиях межэтнических контактов бинарного противопоставления «свое / чужое пространство». Охарактеризованы, в частности, такие тематические узлы: 1) покидание своей земли и обживание новых территорий; 2) горькая доля на чужбине и тоска по родной земле.

Ключевые слова: тема, фольклор пограничья, предание.



Ольга ХАРЧИШИН

З ІСТОРІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ ФОЛЬКЛОРУ УКРАЇНЦІВ МОЛДОВИ (1870—1930-ті рр.)

Висвітлено сторінки історії дослідження фольклору українців Молдови з оцінкою досвіду попередників із точки зору сучасного прочитання. Звернено увагу на період 1870—1930-х рр. — від перших фіксацій цього фольклору до передрадянського часу.

Ключові слова: фольклор, українці Молдови, Бессарабія, записи, дослідження.

«Молдову» як ареал для етнофольклористичних досліджень у діахронії минулих століть розглядаємо переважно в її давніх історичних, а не сучасних державних кордонах, тобто розуміємо ширше — як історичні землі Буковини та Бессарабії, які розташовані в Дністровсько-Прутському міжріччі, з XIV до XIX ст. належали до Молдавського князівства.

До історіографічних питань вивчення фольклору українців Молдови зверталися Г. Бостан, В. Зеленчук, О. Курочкін, А. Іваницький, А. Мойсей, В. Панько, В. Степанов [4; 9; 16; 10; 18—19; 21; 26] здебільшого побіжно чи вузько в контексті свого предметного поля аналізу. Водночас зі зростанням наукового інтересу до української спільноти, що проживає за кордоном України, зокрема в сучасній Республіці Молдова, актуальним є вивчення вже напрацьованого досвіду попередників та надання об'єктивної наукової оцінки їхньому внеску з точки зору сучасного прочитання. У цій статті висвітлимо історію дослідження фольклору українців Молдови в її хронології, звертаючи увагу на важливі напрацювання та здобутки, починаючи від 1870-х рр. (часу перших записів фольклору) до 1930-х рр. (праці П. Карамана).

До 1870-х рр. вивчення фольклору українців Молдови перебувало на ранній стадії становлення у широкому руслі зацікавлень історією розселення, життям та культурою різних народів у Дністровсько-Прутському міжріччі, місця українців у цьому поліетнічному масиві. Деякі факти щодо заселення українців — «русинів» — на території Молдавії та функціонування української літературної мови (зокрема, у діловодстві молдавських князів) знаходимо у працях молдавських літописців *Г. Уреке*, *М. Костина* та *І. Нікулче*. Загальні відомості про різні народи Бессарабії (східної частини історичної Молдавії), у тому числі й про бессарабських русинів, подав у своєму *«Описі Молдавії» Д. Кантемир* (1671—1723). Починаючи з XIX ст., культуру місцевих українців дослідники вивчали з позицій інтересів та на замовлення держав-імперій Росії, Австрії, Румунії, які панували на теренах історичної Молдавії. А саме, як культуру, багату на пам'ятки старовини, цінні археологічні артефакти, а також як «екзотику аборигенів» захоплених територій. Так, на сторінках «*Записок Одесского общества истории и древностей*» (створеного 1839 р.) систематично публікувалися археологічні, статистичні та етнографічні дописи з

Бессарабії та суміжних земель, що висвітлювали артефакти культури, напр., кургани, фортеці, давні молдавські грамоти, літописи, обрядовість та інше [17; 24; 25]. Ранні публікації про народну старовину Бессарабії, передусім про культуру місцевих українців, містить перший у Молдові журнал «*Кишиневские епархиальные ведомости*» (створений 1867 р.) [26].

На той час дослідники тенденційно розрізняли серед українців Дністровсько-Прутського міжріччя «русинів» (автохтонів) та «малоросів» (переселенців XVII—XIX ст. переважно з малоросійських губерній), тим самим ставлячи під сумнів їхню генетичну спільність. У 1860-х рр. у працях *А. Защука* «*Етнографія Бессарабской області*» (1861) та *О. Афанасьєва-Чужбинського* «*Поездка в Южную Россию. Очерки Днестра*» (1863) вперше уникнуто цього штучного поділу та підкреслено зв'язок бессарабських українців із «великим плем'ям» українського народу. Так, А. Защук зазначив: «Русини складають частину величезного племені (Плем'я це відоме в історії під іменем Червоної чи Чермної Русі), що заселяє південну Росію, Україну, — губернії Подільську, Волинську, Київську і Галіцію, тобто простір від південного помор'я до рубежа Білоруських лісів, від Карпатських гір до Дону і Кубані» [8, с. 491]. Генетичну єдність «бессарабських руснаків» із «галицийскими» визнав і О. Афанасьєв-Чужбинський [1, с. 3]. Як філолог він також уперше звернув увагу на мову бессарабських українців та потвердив, що це «говір малоруський». У мовленні селян почув зовсім мало молдавських і турецьких слів, водночас спостеріг такі архаїчні форми «вельми древньої мови» [1, с. 5], які відомі хіба з українського фольклору (напр., коли зворотня частка стоїть перед дієсловом *ся сміяти, ся хвалити;* давні перестановки букв у деяких словах *вогорити* замість *говорити* тощо).

У 1869—1870-х рр. член Російського географічного товариства *П. Чубинський* під час славетної експедиції в Західно-руський край охопив частину Бессарабії, а саме Хотинський, Ясський (нині — Бєльцький) та Сороцький повіти, де почерпнув статистичні, антропологічні та етнографічні матеріали про місцевих українців, фіксував функціонування тут української мови, обстежував села з українським, молдовським та змішаним населенням. Результати цих обстежень П. Чубинський використав для узагальнювальних характеристик українців, передусім у праці «*Малороси Південно-Західного краю*» (увійшла до сьомого тому «Трудів»).

На 1870—1880-ті рр. припадають перші записи фольклору в Буковині (Г. Купчанко) та Бессарабії (В. Завойчинський), а, отже, початки цілеспрямованого дослідження фольклору українців Молдови. Утворений 1873 р. *Південно-Західний відділ імперського Російського географічного товариства (ПЗВРГТ)* ставив одним із головних завдань системні обстеження народної культури і побуту «руського» населення як в межах південно-західних губерній, так і на їх порубіжжях. Серед перших таких обстежень, проведених за програмою ПЗВРГТ — праця *Г. Купчанка* «*Некоторые историческо-географические сведения о Буковине. Сборник песен буковинского народа*» [15]. Автор провів ретельні польові обстеження теренів Надпрутської (північної) Буковини, яка до 1769 р. перебувала під владою Молдавії, потім Росії, а з 1774 р. відійшла до Австрії. В аналітичній частині всесторонньо охарактеризував цей край, його багатонаціональне населення, серед якого першість займають «руські» (200 тис.), за якими слідують румуни (близько 180 тис.), а потім зі значним кількісним відривом — німці, євреї, великороси, вірмени, поляки та інші народності. Як і Защук та А.-Чужбинський, автор торкнувся висвітлення історії розселення слов'ян на землях між Дунаєм, Прутом, Дністром і Карпатськими горами, зазначаючи винятково слов'янський характер цих земель у давнину, що тільки в 1352 р. почали зазнавати румунізації. «Румуни, які переселилися в слов'янські землі, а саме в Буковину, Бессарабію, Молдавію і в Валахію, змішалися з місцевими Руськими, прийняли їхні звичаї і навіть руську мову. Молдавський князь Олександр Перший (1401—1433) ввів кириличні букви в румунське письмо і в його час слов'янсько-руська мова стала мовою богослужною і державною» [15, с. 319]. Купчанко описав буковинських русинів із великою прихильністю: відзначив їхній м'який, дружелюбний характер, приємну зовнішність, скромність, набожність та стриманість, ввічливість, багаті духовний світ та народні традиції. Незважаючи на свої москвофільські погляди та на загалом насаджувані в науці імперські ідеологічні приписи, Купчанко на прикладі пісень підійшов до розуміння буковинських русинів як

частини єдиного українського народу. Зазначив, що пісні буковинсько-руського народу такі ж самі, «як і пісні галицькі і взагалі українські. Вони мають той самий характер, відзначаються тією ж м'якістю, приємністю тонів і меланхолійністю, як і всі південноруські пісні» [15, с. 371]. Таке твердження із вживанням терміна «українські» на той час було доволі сміливим словом українського вченого-патріота.

«Пісні Буковинсько-руського народу» — це лише частина з тих фольклорних матеріалів (прозові і малі жанри залишились у рукописах), які зібрав Купчанко. Їх систематизував та підготував до друку А. Луначевський, зазначаючи важливість такої публікації: «В руській літературі майже нема чітких відомостей про населення Буковини, багато, навіть серед освічених, і не підозрює, що там живе руський народ, який дотепер зберігає свою народнійсть» [15, с. 371]. Уперше такий солідний збірник пісень із теренів історичної Молдови — Буковини — 398 творів — мав виступити яскравим підтвердженням багатого культурного життя українського народу цього краю. Луначевський згрупував пісні у шість відділів. У першому — «Пісні культу» подав колядки, Маланку, забобони, примівки та старосвітські молитви (всього 33 твори); у другому «Пісні особистого життя» — 107 пісень та балад про кохання та дошлюбні взаємини; у третьому «Пісні сімейні» — значну цінність мають 80 одиниць весільних пісень із супутніми поясненнями обряду, а також представлені групи пісень про стосунки в сім'ї, про чужину, луху долю, шлюб з примусу, вдівство та інші. Четверту групу «Пісні економічні і станові» складають одна чумацька та три вівчарські пісні. Вагомим внеском у фольклористику стали «Пісні політичні», що подані в п'ятому відділі, серед яких цикл найдавніших історичних пісень — про татаро-турецькі набіги та руські походи в Туреччину (№ 307—312), а також значний корпус рекрутських пісень (понад 20 творів). Згодом низка цих пісень («Чому, кури, не пієте», «Пішов турок [та] в побіги», ««Відки, Йване»? — «З-за Дунаю»«, «Гей, мій милий в тузі» та ін.) була поцінована фольклористами та увійшла до академічного корпусу історичних пісень [11, с. 85, 112—115]. До шостої групи увійшли жартівливо-сатиричні твори, приспівки до танцю.

Пісні у збірнику відзначаються повнотою та доброю збереженістю змісту. Помітно, що упорядник відбирав повноцінні, естетично довершені твори. На свій час доробок Г. Купчанка вражав своєю актуальністю та новизною, був неперевершеним щодо повноти та якості зафіксованої народної творчості окресленої місцевості (північної Буковини) на землях Дністровсько-Прутського міжріччя.

В руслі активної збирацької фольклористичної діяльності, що розгорнулась у країнах Східної Європи у другій половині XIX ст., працювала й Румунська академія наук (створена 1866 р. з першою назвою «Румунське літературне товариство»). За її ініціативою та розробленою програмою на місцях працювали дослідники із широких кіл інтелігенції (вчителі, священики, правники, письменники). Так у румунських селах Буковини, за спостереженнями А. Мойсея, було 28 ентузіастів-збирачів, результати роботи яких висвітлено у 45 публікаціях лише щодо народного календаря [18, с. 32]. Справа збирання та публікування фольклору українців Буковини, а тим паче Бессарабії значно скромніша. У 1880 р. у «Кишиневских епархиальных ведомостях» був надрукований цикл нарисів священника *Василя Завойчинського «Селение Ленковцы Хотинского уезда. Историко-статистическое описание»* [7], де серед багатого етнографічного матеріалу про релігійний стан, народні вірування, господарську діяльність, побут, родинні та календарні звичаї, подано 16 текстів весільних пісень («Із руточки три квіточки», «Чи я тобі, Марійко, не казала», «Летять галочки», «Повій, вітре, дорогою», «Деревце райськеє» та ін.), дві колядки («Честний, величний пане ґосподарю», «Ой тупа-тупа»), текст новорічного гейкання «А в нашого пана ґосподаря», маланкова пісня «Наша Маланка ґосподиня» та веснянка «Воротар-воротарчику». Для сучасного дослідника усі ці записи є цінними передусім як перші фіксації з терен північної Бессарабії. Зокрема багаті кількісно та змістовно записи весільних пісень. Вони засвідчують повнокровне побутування цього жанру обрядової поезії в позаминулому столітті в Бессарабії, подібно як і в подільській та буковинській регіональних традиціях. Як знаємо, у XX ст. весільні пісні в молдовських українців майже зовсім заникнули. Фіксації творів зимового та весняного циклу засвідчують тяглість місцевої обрядової традиції бессарабців (що продовжується дотепер) та

її спільність із сусідніми буковинською та подільською складовими.

У цьому ж журналі публікувалися й етнографічні матеріали з деякими фольклорними вкрапленнями з українських сіл Ставчани та Пригородок Хотинського повіту в записах місцевих священиків *С. Кульчицького* та *Г. Романчука* [14; 23]. Їх використав П. Нестеровський у своїй праці «*Бессарабські русини*» (1905) [20] поруч із власними записами фольклору зі с. Каплівка та інших сіл Хотинського повіту. Автор визначив територію, особливості життя, побуту та духовної культури українців Бессарабії, звернув увагу на родинні обряди (народження дитини, весілля, поховання) та календарні свята. П. Нестеровський навів близько сорока фольклорних текстів: замовляння, хрестинну та весільні пісні, голосіння, колядки і щедрівки, новорічні вінчування та гейкання, весняні пісні. У сукупності з етнографічними коментарями ці тексти дуже важливі. Вони, як і тексти Г. Купчанка та В. Завойчинського разом із сучасними фіксаціями, дають базу для визначення напрямку змін в обрядових традиціях: наприклад, демонструють багату в минулому весільну супровідну пісенність, чи здатну до тривалої консервації колядково-щедрівкову творчість, близькі аналоги до якої фіксуємо й через сто років.

Українська традиційна культура та фольклор слов'янсько-романського суміжжя перебували у полі уваги румунських учених. Дослідник цього питання А. Мойсей зазначив: «В етнографічній спадщині румунських етнологів другої половини XIX — початку XX ст.: С.Ф. Маріана, І.Г. Сбієри, Д. Дана, А. Горовея, Т. Памфіле, Є. Нікуліце-Воронки та Л. Боднерєску, які досліджували Буковину в народознавчому аспекті, присутня постійна увага до традиційної культури українців [...]. Перш за все, на їх творчість вплинули ідеї етнопсихологічної школи, натхненником яких серед румунських учених був *Б.П. Хаждеу* (1838—1907)» [19, с. 226]. Зокрема, заслугою Б.П. Хаждеу є відкриття у праці Яна Благослова «Чеська граматика» (1570) однієї з найдавніших українських епічних пісень «Дунаю, Дунаю, чого смутен течеш», ще відомої як «Пісня про Штефана-воєводу», яка пісня відображає ранні українсько-молдавські культурні взаємини. Вияcненню генези, історичної основи, жанрової природи цієї пісні присвячена немала кількість праць, зокрема О. Потебні, І. Франка, Ф. Колесси та низки робіт вже радянського часу [6, с. 9—18].

У кінці XIX — на початку XX ст. певним стимулом до записування українського фольклору на теренах Буковини та Бессарабії були звернення голови *Етнографічної комісії НТШ* В. Гнатюка до інтелігенції на місцях надсилати фольклорні матеріали для підготовки збірників фольклору. Зокрема, понад десяток колядок і щедрівок, які записав агроном *Володимир Яблоновський* від мешканців м. Отаки Хотинського повіту, а також Одеського, Єлисаветградського та Тираспольського повітів, увійшли до академічного збірника «*Колядки і щедрівки*» *В. Гнатюка* [12, т. 1, с. 8, 24, 26, 38, 43, 59, 136, 152, 208; т. 2, с. 310, 347, 362]. У цьому ж виданні опубліковано «бессарабські плясанки», які записав у м. Отаки *Андрій Короткий* [12, с. 327—329]. Треба зауважити, що цей збирач подав В. Гнатюкові матеріали з м. Отаки, сс. Бузовиця, Пригородок, Поляна, Селища Хотинського пов., сс. Ракарія, Михайляни Бєльцького пов., сс. Чорногірці, Черешнівці Сорокського пов. Бессарабської губернії. Однак, мабуть, через те, що його записи надійшли до Гнатюка вже тоді, коли збірник практично був готовий до друку, вони не використані вповні, а залишилися в архіві. Декілька записів А. Короткого з архіву В. Гнатюка видрукував згодом О. Дей у «Колядках і щедрівках» (1965) [13, с. 725, 734, 768—769].

Помітним поступом у висвітленні культури та побуту населення Бессарабії, зокрема її української спільноти, стали у перші десятиліття XX ст. відомі праці *Лева Берга* «*Бессарабия. Страна. Люди. Хозяйство*» (1918) та «*Население Бессарабии. Этнографический состав и численность*» (1923) [2; 3]. Вони цінні своєю історичною, етнологічною, географічно-топонімічною, статистичною та іншою конкретикою, комплексним підходом, скрупульозним і лаконічним викладом, водночас фольклорові як предмету уваги в них спеціального місця не відводилося.

Після входження Бессарабії до складу Румунії (1918), в етнофольклористичних дослідженнях цього краю були зміщені акценти на першочергове вивчення місцевої румунської народної культури та побуту. Але близьке сусідство румунів з українцями та іншими народами спонукало вчених розгляда-

ти явища етнокультури в порівняльному аспекті, широко залучаючи й український матеріал. Знаковою в румунській фольклористиці цього часу стала праця *П. Карамана* «Obrzęd kolędowania u słowian i u rumunów» (1933) [27]. Вона написана в кращих традиціях історико-порівняльної школи — основана на широкому емпіричному міжнародному матеріалі, є гідним продовженням напрацювань О. Веселовського та О. Потебні [5; 22] в ділянці дослідження колядок. Праця П. Карамана утвердила в науці думку про типологічну спільність українсько-болгарсько-румунських колядок, що витворилася завдяки спільному середовищу походження в ранні часи формування та культурної взаємодії цих народів. Учений послідовно виводив спільні риси на функціональному, тематичному, сюжетному рівнях колядок українців, болгар та румунів, а також показав відмінності, наприклад, із польською колядною традицією, пізнішою за походженням. Робота П. Карамана має важливе концептуальне, методологічне значення, слугує відправною точкою для подальших вужчих і глибших досліджень. Так наприклад, Г. Бостан, вправно розвиваючи методу П. Карамана, зауважив: «Порівняльне дослідження фольклорно-етнографічних комплексів потрібно проводити головним чином від загального до особливого, одиничного, тобто від зіставлення жанрових систем в цілому, зі всіма компонентами, до детального вивчення окремих їх ланок» [4, с. 11].

Отже, історія дослідження фольклору українців Молдови закроєна значно раніше XIX ст., а втілена в конкретних напрацюваннях 1870—1880-х рр., на коли припадають записи Г. Купчанка та В. Завойчинського. Поважний корпус пісень із місцевості, історично пов'язаної з Молдовою, Буковини, вперше зібрав Г. Купчанко, а першою узагальнювальною працею стали «Бессарабські русини» П. Нестеровського. Дослідження усної словесності українців Молдови у XX ст. (в дорадянський період) проводились у руслі історично-порівняльної школи (П. Караман та його послідовники).

1. *Афанасьев-Чужбинский А.* Поездка в Южную Россию / А. Афанасьєв-Чужбинский. — Ч. 2: Очерки Днестра. — Санкт-Петербург : Тип. Морского мин-ва, 1863. — 440 с.
2. *Берг Л.С.* Бессарабия. Страна. Люди. Хазяйство / Л. Берг. — Петроград : Огни, 1918. — 244 с.
3. *Берг Л.С.* Население Бессарабии. Этнографический состав и численность / Л. Берг. — Петроград, 1923.
4. *Бостан Г.К.* Типологической соотношение и взаимосвязи молдавского, русского и украинского фольклора / Г.К. Бостан. — Кишинев, 1985. — 146 с.
5. *Веселовский А.* Румынские, славянские и греческие колядьі: Розыскания в области русского духовного стиха / А. Веселовский // Сборник отдела русского языка и словесности АН. — XXXII. — № 4. — Санкт-Петербург, 1883.
6. *Гацак В.* Фольклор и молдавско-русско-украинские исторические связи / В. Гацак ; отв. ред. Б. Кирдан. — Москва : Наука, 1975. — 232 с.
7. *Завойчинскій В.* Селение Ленковцы Хотинского уезда. Историко-статистическое описание / В. Завойчинскій // Кишиневские епархиальные ведомости. — 1880. — № 14. — С. 605—617 ; № 15. — С. 640—653 ; № 16, с. 690—697 ; № 23, с. 1054—1066 ; № 24, с. 1122—1131.
8. *Защук А.* Етнографія Бессарабской області / А. Защук // Записки Одесского общества истории и древностей. — Т. 5. — Од. 1. — Одесса, 1863. — 491 с.
9. *Зеленчук В.* Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. (Этнические и социально-демографические процессы) / В. Зеленчук. — Кишинев, 1979. — 288 с.
10. *Іваницький А.* Історична Хотинщина. Музично-етнографічне дослідження. Збірник фольклору / А. Іваницький. — Вінниця : Нова Книга, 2007. — 576 с.
11. Історичні пісні / упор. І. Березовський, М. Родіна, В. Хоменко. — Київ : Вид-во АН Української РСР, 1961. — 1168 с.
12. Колядки і щедрівки / зібрав Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. — Т. І. — Львів, 1914. — С. 8, 24, 26, 38, 43, 59, 136, 152, 208 ; Т. II. — Львів, 1914. — С. 310, 347, 362.
13. Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року / упоряд., передмова, прим. О.І. Дея. — Київ : Наукова думка, 1965. — 804 с.
14. *Кульчицкий С.* О суеверных обычаях, повериях и приметах жителей села Ставучан Хотинского уезда / С. Кульчицкий // Кишиневские епархиальные ведомости. — 1873. — № 7. — С. 314—319 ; № 10. — С. 425—435 ; № 17. — С. 626—630 ; № 18. — С. 670—680 ; № 22. — С. 813—824 ; 1874. — № 4. — С. 158—162 ; 1875. — № 11. — С. 449—459.
15. *Купчанко Г.* Некоторые историческо-географические сведения о Буковине. Сборник песен буковинского народа / зап. Г. Купчанко ; упоряд. А. Луначевский // Записки Юго-Западного Отдела имперского русского географического общества. — Т. II. — Киев, 1875. — С. 289—600.
16. *Курочкін О.* Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка»: з історії народних масок / О. Курочкін. — Опішне, 1995. — 380 с.
17. *Левицкий А.* Нравы и обычаи болгар, живущих в бессарабских колониях / А. Левицкий // Записки Одес-

ского общества истории и древностей. — Т. IV. — Од. 2. — Одесса, 1860. — С. 450—464.
18. *Мойсей А.* Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. / А. Мойсей. — Чернівці, 2008. — 320 с.
19. *Мойсей А.* Традиційна культура населення Буковини у наукових працях румунських дослідників другої половини XIX — початку XX ст. / А. Мойсей. — Чернівці : Рута, 2005. — С. 226 (всього 304).
20. *Нестеровский П.А* Бессарабские русины. Историко-этнографический очерк / П. Нестеровский. — Варшава, 1905. — 176 с.
21. *Панько В.* Песенный фольклор украинцев Севера Республики Молдова. Календарная и обрядовая поэзия / В. Панько. — Кишинев, 2009. — 156 с.
22. *Потебня А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен / А. Потебня. — Варшава. — Т. 1. — 1883 ; Т. 2. — 1887.
23. *Романчук Гр.* Историко-статистические сведения о селе Пригородке Хотинского уезда / Г. Романчук // Кишиневские епархиальные ведомости. — 1892. — № 14. — С. 315—324.
24. Свадебные обряды в Бессарабии / сообщено корреспондентом Батьяновым // Записки Одесского общества истории и древностей. — Т. І. — Одесса, 1844. — С. 633—635.
25. *Стамати К.* О Бессарабии и ее древних крепостях / К. Стамати // Записки Одесского общества истории и древностей. — Т. ІІ. — Од. 2. — Одесса, 1850. — С. 805—814.
26. *Степанов В.* Традиційно-побутова культура українців Бессарабії на сторінках Кишинівських Єпархіальних відомостей / В. Степанов // Другий міжнародній конгрес україністів: Доповіді і повідомлення. Історіографія українознавства, етнологія, культура. — Львів, 1994. — С. 249—252.
27. *Caraman P.* Obrzęd kolędowania u słowian i u rumunów. Studjum porównawcze / P. *Caraman* // Polska akademja umiejętności. Prace komisji etnograficznej. — № 14. — Kraków, 1933. — 631 s.

Olha Kharchyshyn

SOME FACTS AS FOR HISTORY OF STUDIES IN MOLDAVIAN UKRAINIANS' FOLKLORE (1870—1930)

The article has thrown some light upon the history of studies in folklore of Moldavian Ukrainians; evaluations of earlier research experience from the points of view by the present-day scholars have been exposed. Attention has been paid to the period of 1870s—1930s from the first notation of this folklore up to the pre-Soviet times.

Keywords: folklore, Ukrainian of Moldova, Bessarabia, records, research.

Ольга Харчишин

ИЗ ИСТОРИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ФОЛЬКЛОРА УКРАИНЦЕВ МОЛДОВЫ (1870—1930 гг.)

Освещены страницы истории изучения фольклора украинцев в Молдове с оценкой опыта предшественников с точки зрения современного прочтения. Обращено внимание на период 1870—1930-х гг. — от первых фиксаций этого фольклора до предсоветского времени.

Ключевые слова: фольклор, украинцы, Молдова, Бессарабия, записи исследования.



Уляна МОВНА

АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ПОСТАТІ УКРАЇНСЬКОГО ПАСІЧНИКА: МІЖ БОЖЕСТВЕННИМ ТА «НЕЧИСТИМ»

Досліджуються традиційні світоглядні підходи українського соціуму щодо пасічника, які носять виразний амбівалентний характер. Постать пасічника сприймалась як наділена рисами морального авторитета для сільської спільноти, так і функціями своєрідного посередника між людьми та надприродними істотами, представника водночас Божої та «нечистої» сили, носія сакрального знання, закритого для невтаємничених.

Ключові слова: пасічник, амбівалентність, сакральний, український.

Бджільництво як одна із галузей традиційного господарського комплексу століттями функціонувало у нерозривній єдності зі сферою духовних феноменів — звичаєвістю з її обрядами, повір'ями, пересторогами, переказами та магічними діями, супроводжувалося силою звичаїв та легендарних переказів. Воно здавен виступало заняттям, у якому набуті в ході тривалого історичного розвитку зернини раціонального досвіду тісно переплелися з віруваннями у чари, віщування, прикмети, владу замовлянь, з ілюзорними уявленнями про вплив трансцендентальних істот на життя бджоли та її роботу. Старожитні пасічники намагалися впливати на комах застосуванням різноманітних магічних дій чи обрядів релігійно-магічного змісту, що мало сприяти збільшенню збору меду та воску, здоров'ю бджіл, збереженню й примноженню пасік. Проте в очах оточення, усього селянського загалу в результаті поляризації світу основною семантичною опозицією своє // чуже, ці ірраціональні практики, широко застосовувані бджолярами для успішного ведення пасічницького господарства, були виявом таємничого, магічного, незрозумілого, а отже часто негативного, більше того — нелюдського, ворожого, потойбічного, пов'язаного з нечистою силою, а окремі представники цієї професії наділені функціями своєрідних «медіаторів», посередників між видимим та ірраціональним таємничим світом, посланців відповідно «Божої» та «нечистої» сили.

В українців бджола здавна була «Божою комахою», а пасічник — угодною Богові людиною, тому вважалося, що пасічництвом можуть займатися лише наділені високими моральними чеснотами люди. Польові етнографічні матеріали з Українських Карпат засвідчують, що заняття бджільництвом як «Богоугодну справу» розглядали верховинці [2, арк. 18; 3, арк. 2]. Тотожні карпатським погляди на цей господарський промисел панували серед селянського загалу Західного Полісся, на теренах якого вважалося, що ним можуть займатися далекі не всі, а лише благородні люди, особливо ті, котрих люблять бджоли (*«на одного бджоли йдуть, а на другого не йдуть»*) [26, с. 28]. Пасічники, на думку карпатських респондентів, не могли вживати алкогольні напої, від цього суворо застерігали: «*Не дай Бог п'яному іти межи бджоли*». На теренах Середньої Наддніпрянщини повсюдно вважалося, що бджоли не люблять злих, нечесних, скупих людей, у них вони не вестимуться і швидко покинуть такого хазяїна.

Бджоляр з діда-прадіда користувався в українському селянському середовищі виключною пошаною, йому беззастережно вірили і наслідували у всьому. Так, на Бойківщині (*смт. Добромиль Старосамбірського р-ну Львівської області, с. Кальна Долинського р-ну, с. Спас Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області*) [7, арк. 4; 9, арк. 41, 40] та подекуди на Волині (сс. Сокіл, Желдець Кам'янко-Бузького р-ну Львівської області)[1] була поширена думка, що пасічникам не обов'язково складати присягу на Євангелії у суді, бо той, у кого ведуться бджоли, — чесна і сумлінна людина. Високі моральні якості бджолярів й такі ж традиційні вимоги соціуму до них відзначали і мешканці Опілля: «*Пасічник не міг проклинати, висловлюватись нецензурно, завжди то тримало в певних рамках. До пасічника довіра була, раз діда вибрали війтом, то йому довіряло село*» [11, арк. 15]. Наддніпрянці пасічників загалом щиро поважали як розумних, статечних, розсудливих, щиросердних, справедливих, доброзичливих та трудолюбивих людей. Ось як висловилась з цього приводу знавець народних традицій Ніла Олександрівна Кулик з с. Таганча Канівського р-ну Черкаської області: «*Взагалі пасічник — це добра рука і якщо в нього велика пасіка, пасічник має багато бджіл, це дуже хороша людина*» [41, с. 43]. Серед волинських селян родовитий пасічник користувався великою повагою, йому усі сліпо вірили та наслідували [27, с. 161]. На Поділлі поміщики-власники пасік, які самі ними не займалися, у всьому покладались на селян, з діда-прадіда знайомих з секретами народного пасічникування. Бджолярі-початківці беззастережно їм довіряли, прислухаючись до розумних порад та настанов [66, s. 163]. Свого часу С. Килимник дуже тонко підмітив визначальні етнопсихологічні риси його особистості, створивши узагальнений образ стародавнього українського пасічника: «Користувалися вони великою пошаною всіх, можна сказати, коли не рівною, то не меншою, ніж сільські панотці. Вирізнялися дідусі-пасічники доброзичливістю, добротою, любов'ю до людей, м'яким серцем, старанністю, ретельністю, високою і постійною працьовитістю, миролюбністю, непорушним душевним спокоєм. Вони розуміли свою працю як Богоугодну. Їх любов до Божої мухи, терпеливість, їх посвята цій справі, їх романтичне життя улітку на пасіці — все це було високо поетичне, казкове, вимріяне й неперевершене розуміння й життя, і природи» [35, с. 288—289].

Виявом статево-вікового поділу праці як однієї з прикмет гендерної диференціації, був народний погляд українця на постать пасічника. Він передбачав, що плеканням бджіл випадає займатися чоловікам поважного віку; тримали пасіку переважно старші люди — «*діди*»: «Дідусями-пасічниками в давнину були лише чоловіки похилого віку, від 60—100 років. Таких у кожному селі було 1—8, не більше» [35, с. 288]. Загальноукраїнські вимоги щодо бажаного вікового цензу фахівця пасічницької справи екстраполюються на конкретні етнографічні райони. Так, у мешканців Східного Полісся доглядом за бджолами переважно займалися представники старшої вікової категорії [28, с. 247]. Подібно на теренах Середньої Наддніпрянщини повсюдно вважалося, що пасічниками звичайно бувають старці, які близько пізнали природу й оволоділи деякими її таємницями, що використовували на користь людини: знали цілющу силу рослин, скликали їм одним відомим способом змій, замовляли зубний біль [16, с. 28]. Таке традиційне бачення особи пасічника підтверджують і дані наших сучасних польових пошуків: «*В основному колись старі пасічники були*» (с. Драбівці); «*чоловіки тримали бджіл*» (с. Коробівка); «*старі були пасічники*» (с. Мицалівка); «*по большей часті пасічники мужики були, старики*» (с. Богуславець — усі Золотоніського р-ну Черкаської області); «*колись ходили коло пчіл старші пасічники, такі як я*» (с. Віжомля), «*старші люди ходили коло пчіл*» (с. Мужиловичі), «*колись ходили старші*» (с. Цетуля), «*старші люди переважно тримали бджіл*» (хутір Батоги с. Старий Яр — усі Яворівського р-ну Львівської області) [14, арк. 10, 42, 57, 65; 10, арк. 12, 33, 52, 57]. Цей чіткий статево-віковий поділ простежується і у пісенному фольклорі українців. Так, на Опіллі нами записана співанка зі згаданими мотивами:

А в садочку пчілка грає,
Там дідусь старенький
З уликів мед вибирає,
Медок солоденький[2].

[1] Особистий архів автора.

[2] Особистий архів автора.

Нерідко старий пасічник брав собі молодого помічника («*челядника*»), щоб йому передати знання про годівлю бджіл, або навчав сина: «*Якщо пасічник мав сина, то привчав його, то вже було традиційно*» [11, арк. 15] (Опілля), «*пасічник передає пасіку по потомству, передає сину чи внуку, навчає його*» [14, арк. 72] (Середня Наддніпрянщина). На Волині, згідно вимог звичаєвого права, до молодшого сина, котрий мав за обов'язок доглядати батька та бджіл, після смерті пасічника переходила його пасіка [15, арк. 11—12].

Пасічництво в українців традиційно виступало суто чоловічим заняттям. Так, на Слобожанщині пасічництво здавна визнавалося лише чоловічим промислом [53, с. 28]. Аналогічно на Опіллі на пасіці працювали переважно чоловіки [11, арк. 15]. На Гуцульщині, Бойківщині та Покутті не вважалося виправданим, щоб жінки доглядали бджіл — їх на пасіку не допускали, бо то «*світе*», «*жінкам не годиться*», «*жінки до пчіл не йдут*» [4, арк. 8, 65; 5, арк. 10, 32; 6, арк. 14; 8, арк. 9]. «*Оскільки пасіка — священне місце, то за її межі жінці заходити негоже*», — такої думки дотримувались пасічники Півдня України [37, с. 3]. Керуючись аналогічною аргументацією зазвичай не впускали жінок на пасіки й бджолярі-традиціоналісти Полісся та Підляшшя навіть у першій третині XX ст. [48, с. 80]. Виняток становили вдови, на яких після смерті чоловіка-пасічника лягав обов'язок доглядати за бджолами; вони ставилися до комах здебільшого турботливо та зі знанням справи щодо повсякденних пасічницьких реалій — посадки бджолиних роїв, вишукування маток, підбирання меду [65, s. 552]. Проте такі випадки у XIX ст. були великою рідкістю, оскільки загальноприйнятою була думка, що після смерті пасічника, коли пасіка переходить до дружини, то «*бджіл не буде*».

З настанням XX ст. все частіше фіксуємо приклади утримання бджіл жінками, здебільшого вдовами бджолярів та, що важливо, утвердження позитивного сприйняття цієї практики загалом. Так, за даними польових обстежень, здійснених у різних етнографічних районах України, у 20—30-х рр. пасіку самостійно та успішно утримували вдови — Павлина (с. Спас Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області), Бабешканя (с. Кальне Сколівського р-ну Львівської області), Сенів Розалія Іванівна (с. Перекоси Калуського р-ну Івано-Франківської області), тітка пасічника Батька Федора Павловича (с. Комарники Турківського р-ну Львівської області), вдова священика с. Липовець Яворівського р-ну Львівської області та інші, допомагали чоловікам доглядати бджіл Параска Видиківська (с. Суховерхи Кіцманського р-ну Чернівецької області), Палагна Кондрат (с. Бубнище Долинського р-ну Івано-Франківської області), мати і теща пасічника Флуда Михайла Івановича (с. Лавочне Сколівського р-ну Львівської області), тітка бджоляра Миронюка Василя Миколайовича (с. Микуличин Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області), Марія Мовна, дружина та мати пасічника (с. Красів Миколаївського р-ну Львівської області), дружина Федора Балути (с. Маркизівка Золотоніського р-ну Черкаської області), а Пелагея Каута (хутір Винява Пустомитівського р-ну Львівської області), чоловік якої займався хліборобством, сама вела пасіку [42, с. 52—53; 14, арк. 4; 10, арк. 4]. Ця практика свідчить про початок процесу розмивання традиційних установок у сприйнятті бджільництва як сфери професійної зайнятості виключно чоловіків.

Жінок, яких розглядали як ритуально «нечистих» в період менструації та після пологів, щоб не осквернити комах, до бджіл не допускали. Ці народні уявлення особливого поширення набули серед українських верховинців Карпат: «*Як «жіночий чис» не вільно жінкам ходити біля вуликів, бо зведуться*» [2, арк. 15, 30; 9, арк. 36]. Такі ж погляди були поширеними і на Опіллі: повсюдно заборонялося, щоб жінка з менструацією була присутня на пасіці, бо від цього «*бджолам буде недобре*» [11, арк. 15]. Типологічно близькі уявлення, що на бджолу нападуть «уроки», коли жінка з місячними пройде пасікою або повз пасіку, широко побутували і серед пасічницького загалу Півдня та Слобожанщини [39, с. 152]. Жінка під час цього специфічного фізіологічного стану вселяла страх; вона мислилась загрозливим створінням для людей, тварин та неживих предметів. Менструальні виділення повсюдно вважалися нечистими [50, с. 122; 62, s. 4]. Очевидно, жінка, яка втрачає кров — осереддя вітальної сили людини, загрожує життєвому потенціалу інших (майбутніх жертв).

Жінка була «нечистою» і з приводу вагітності, тому в Карпатах і Прикарпатті, як свідчать етнографічні записи, їй заборонялося відвідувати пасіку.

Аналогічно пологи робили жінку «нечистою», оскільки новонароджений теж «нечистий» та навіть небезпечний для оточуючих і всього життєвого порядку [62, s. 6; 17, с. 41]. Уявлення про «нечистоту» істоти, яка тільки-но прийшла у цей світ, як вважають дослідники, породжене почуттям страху перед лімінальним створінням, що перебуває на грані світів. Загальносвітовими є не лише самі погляди на «нечистоту» осіб, що перебувають у стані «переходу», але й певна обмеженість терміну, під час тривання якого все живе повинно було остерігатися їх небезпечного впливу (не більше 40 днів). Поняття ритуальної чистоти // нечистоти, на думку А. Байбуріна, симетричне протиставленню свого чужому. Те, що належить до сфери чужого (іншого, нелюдського) переважно осмислюється як нечисте. І навпаки: своє вважається чистим. Чужим і нечистим уявляється все, що відноситься до царини природи, біологічних процесів. Пологи вважаються нечистими внаслідок належності до природних, неконтрольованих людиною процесів [33, с. 44; 17, с. 99].

Пологи як «нечистий» фізіологічний акт робили і матір, і дитину «нечистими», сам доторк до яких — небезпечний і згубний для оточуючих людей і тварин, зокрема бджіл. Шкідлива «нечистота» породіллі могла негативно вплинути на робочі якості комах. Тому українські горяни забороняли їй поратись біля бджіл, бо «*їм шкодить, пропадає мед*», «*їй треба очиститись протягом двох-трьох тижнів*» (с. Зелена Верховинського р-ну, с. Брустури Косівського р-ну Івано-Франківської області) [2, арк. 5, 34]. Подібно у росіян жінка у 40-денний термін після пологів розглядалась не лише як «нечиста», а й «погана», а тому не могла відвідувати пасіку і оглядати бджіл [46, с. 380]. У багатьох народів породілля мала пройти спеціальні очисні ритуали.

Здавна у селянському середовищі великого поширення набули уявлення про опанування бджолярами оповитого флером таємничості, особливого, закритого для непосвячених «знання», володіння яким давало можливість успішно плекати бджіл і отримувати якнайбільшу кількість меду та воску, оскільки економічні наслідки бортницької системи ведення господарства з його архаїчною та рутинною технологією праці значним чином визначалися непідвладними людині природними обставинами. Акліматизація новопридбаних комах, одержання приплоду та багатого медозбору безпосередньо залежали від наявності у власника пасіки певних езотеричних вмінь. Бути бджолярем — означало бути «знахарем», «чарівником», «ворожбитом», володіти якимись особливими душевними якостями, «щось знати», «вміти насилати», — таке розповсюджене уявлення українського селянина про пасічника. Народна уява витворила з пасічників чаклунів, розглядаючи їх як носіїв певного сакрального знання. Так, на Середній Наддніпрянщині селянський соціум здавна приписував пасічникам знайомство та професійні контакти з надприродними силами та істотами [16, с. 28]. Це традиційне сприйняття пасічника незмінним зберігалося в народі упродовж століть; його влучно підмітив 94-літній Василь Чуприна з с. Озерище Канівського р-ну Черкаської області, дід якого пасічникував ще на початку XX століття: «*Люди вважали раніше, коли я пасіку держу, по пасіці ходжу, мене пчоли не кусають, я — якийсь чаклун, увірували так*» [13, арк. 20]. Схожі погляди на особу фахівця-пасічника широко побутували і в селянському середовищі Полісся. Про пасічника, у якого пасіка велася особливо успішно, селяни говорили, що «*він щось знає*», тобто підтримує знайомство з «нечистим». Яскравий приклад таких народних уявлень — постать пасічника Лаврівського із с. Сінгури Житомирського р-ну Житомирської області, до якого зліталися бджолині рої з сусідніх пасік; тому селяни одностайно вирішили, що він знахар, якому допомагає «нечиста сила» [20, с. 322; 27, с. 162—163].

Пасічництво виступало особливою галуззю практичної господарської діяльності. Подібно до цілительства, чарівництва, ткацтва, ковальства, млинарства та деяких інших видів професійних занять, воно було доступним лише фахівцям і являло собою достатньо замкнуту корпоративну сферу, що мала сакральний характер, який наближав її до знахарства чи чаклунства. У багатьох етнічних традиціях ремесло пасічників (як і інших професіоналів) пов'язувалось з таємним, магічним знанням і передбачало спілкування з «нечистою вірою» — тобто інші члени соціуму ставились до них як до агентів могутніх темних сил. Очевидно, витоків уявлень про чаклунську природу пасічників слід дошукуватись в дохристиянській добі, коли генерувалися обряди, що регламентували функціонування бджолярського господарства та поведінку власників бджіл. Упродовж тривалого історичного періоду

чимало поколінь родовитих бджолярів накопичували професійний досвід не лише раціонального, а й ірраціонального характеру, поступово акумулюючи великий масив забобон, чарів, замовлянь, молитов та ін., беззастережно дотримувались пасічницьких ритуалів, які консервувалися лише у їх вузькому професійному середовищі і не розголошувалися стороннім.

Вагомою і найбільш очевидною в очах загалу підставою для розповсюдження подібних поглядів послужив той факт, що значна частина професійних знань та вмінь українського пасічника ґрунтувалась на забобонних практиках. На теренах Полісся, Холмщини та Підляшшя на пасічника здебільшого дивилися як на чарівника, що знається з чортами, а самі власники колодних пасік, яких на початку XX ст. прогресивні українські пасічницькі часописи дошкульно прозвали «довбаночниками», — дуже забобонні. Такий пасічник «*меду не їсть, жінки до пасіки не впустить, вірить в наслання бджіл і промовляє до них особливі молитви, бо як цього не зробить, пасіка зведеться*» [48, с. 80; 18, с. 48]. Успішному розведенню бджіл, на думку багатьох поліщуків та волинян, сприяє самітницький спосіб життя пасічника, котрий рідко відвідує церкву, не продає воску на свічки, меду на ліки та комах для розплоду [36, с. 10; 29, с. 35]. Схожий збірний образ традиційних поліських бортників постає з опису польського знавця краю А. Осендовського: «Мовчазні і таємничі, повні забобонів і язичницьких обрядів, вони силкуються відгадати — де і які «пчоли заведуць пашню», в якому бору багато роїтися будуть і коли їх найкраще до нових бортей вабити» [69, s. 53].

За народними уявленнями українців, деякі досвідчені пасічники в силу професійної необхідності зналися з «нечистою силою» — започатковували, а тоді розмножували свої пасіки і збагачувалися «нечистими» засобами. Так, на Київщині активно побутувало повір'я про надзвичайно дієвий магічний спосіб розвести бджіл за допомогою «нечистої сили» — у Великодню суботу майбутній пасічник повинен стояти на церковній службі у новій сорочці, а під час виголошення священиком привітання «Христос Воскрес», відповідати: «*У мене нова сорочка єсть*». Після виходу з церкви він одягав цю сорочку на порожній вулик і кидав його в болото зі словами: «*На тобі, чорте, роя, та нехай уже і душа моя буде твоя*» [54, с. 3]. Поліщуки скеровували початківців, що прагнули успішно плекати бджіл, до «нечистого», у ліс на «знахарську пасіку». Після заходу сонця необхідно було підійти до порожнього вулика на цій пасіці, відкрити отвір («довж») і питати про пасічницьку науку. Із вулика з'являвся чорт, готовий поділитися з охочим настановами успішного пасічникування, які необхідно тримати у глибокій таємниці [36, с. 7]. Натомість бойки вірили, що напередодні св. Юрія бджолярі могли найняти на службу (доглядати бджіл і набирати нові рої) «дідька», користуючись послугами якого, збільшували пасічницьке господарство [63, s. 65]. Серед селянського загалу Волині широко циркулювали уявлення, що задля надзвичайно результативного ведення бджіл деякі бджолярі ще при житті були готові віддати душу чортові, здійснюючи наступне блюзнірство: «*Під час причастя непомітно брали проскурку, приносили її додому, домішували до медової сити й годували нею бджіл*» [36, с. 11; 65, s. 552]. Етнографічні записи В. Гнатюка кінця XIX ст. та хронологічно пізніші матеріали першої третини XX ст. з Західного Поділля фіксують упродовж тривалого темпорального відрізку існування в народному демономіконі образу чорта-пасічника, який доглядає пасіку без жодних зусиль і навіть самої присутності з боку господаря. Коли ж останній помирає, пасіка звичайно зникає [23, с. 18; 21, с. 4, 199; 70, s. 21]. В народі успішне ведення бджолярського господарства приписувалося зусиллям домовика, хованця «до пасіки», який звичайно пропонував свою допомогу дуже заможним людям. Так, у с. Кулачківцях Коломийського р-ну Івано-Франківської області побутував переказ про багача Бордея зі Старого Гвіздця, у якого порядкували три «дідьки»: один пильнував коней та худобу, другий — будинки і господарство, а третій — пасіку [23, с. 163]. Існування в історичній ретроспективі (а іноді і донині) у народній демонології образу чорта-пасічника продовжують фіксувати сучасні польові обстеження території Надсяння, Опілля та Волині: «*Дідька має, пчоли має, дідько помагає, хованець*» (с. Липовець), «*говорили, що має дідька, хованця до пасіки, шо помагає вести бджіл і на мене зараз то говорять*» (с. Бунів), «*таке говорили люди, шо має дідька, шо до пасіки помагає*» (с. Цетуля), «*казали, що маючому господарю, що мав худобу, поле, бджіл, дідько помагає*» (хутір Батоги с. Старий Яр), «*казали, якщо господар має поле, корови, пчіл, то йому дідько помагає, колись таке було*» (с. Калитяки — усі Яворівського р-ну

Львівської області) [10, арк. 4, 28, 54, 59, 64]; «*той, хто має пасіку, йому добре ведеться, там йому якась нечиста сила помагає. Говорили, що є хованець*» (с. Красів Миколаївського р-ну Львівської області); «*чорт помагає, говорили, як має пасіку*» (с. Куликів Радехівського р-ну Львівської області) [11, арк. 4, 16].

Хованця звичайно уявляли у вигляді маленького хлопчика, який жив у мишачій нірці і не показувався на очі стороннім; працював за десятьох і добрими порадами допомагав господарю. Йому щодня готували несоленої каші. Генезис цього мотиву дослідники шукають в уявленнях про потойбічне життя, пов'язаних з культом предків, а саме — в оберненості хтонічного світу: все, що на цьому світі є благом, в антисвіті вважається злом [25, с. 85]. Існувало повір'я, що хованця можна було виростити самому з яйця-зноска від чорної курки і носити 9 днів під пахвою до Великодня — «Христос Воскрес» і «мій воскрес», при умові не хреститися і не молитися. За іншими уявленнями, домовик набував подоби чорного кота, людини у капелюсі або привиду. Він мешкав на горищі («поді») і запобігав втечі роїв. На Покутті вважали, що хованця можна придбати у с. Чортория і на Гуцульщині або передавати з покоління в покоління. Хто мав домашнього чорта, той не міг померти; помирав лише тоді, коли брав свого наступника за руку і передавав йому домовика [6, арк. 9, 24, 53, 75, 102]. Бойки та покутяни вважали, що придбати чи відпродати домовика можна разом з товаром на базарі, застосовуючи словесну формулу: «*Продаю зо всім*». Поширеність таких поглядів засвідчує побутування минулому у с. Далешів Городенківського р-ну Івано-Франківської області оповідки про пасічника з Михальча, що купив на базарі для підгодівлі бджіл збанок меду «зо всім». У результаті він отримав дуже жвавих бджіл, що приносили надмір меду й зусиллями домашнього духа розбагатів [9, арк. 29; 22, с. 3—4]. Наведені погляди — наявний доказ трансформації колишнього заступника хати — дідька-домовика у чорта. Вирішальну роль у християнізації демонологічних мотивів відіграли апокрифічні легенди, під впливом яких міфологічні персонажі почали співвідноситися з «нечистою силою», а врешті цілком уподібнились до чортів [25, с. 135].

Свого часу неабиякого поширення серед українців набули погляди, що окремі досвідчені бджолярі підтримували постійні ділові зв'язки з «нечистим», який допомагав їм у веденні пасічницького господарства і вміли «пришіптувати». Репутацією неабиякого пасічника-знахаря користувався у селянському середовищі Гаврило Довгочун із с. Дзвонкова (тепер с. Дзвінкове Васильківського р-ну Київської області), що мав 100 пнів і славився умінням переманювати рої з навколишніх пасік: «*В кого виходить рій а він вже вулик ладнає, натирає маточником, бо це вийшов, а в нього осяде*» [68, s. 102]. «Непростим» пасічникам, на думку загалу, були відомі різні способи приваблювати чужі рої і насилати своїх бджіл в сусідні пасіки забирати готовий мед з вуликів: «*Тяти його рої й переносити мед до власних вуликів*». Так, на теренах Бойківського Підгір'я вважали, що є пасічники («*босоркуни*»), що «*знают до пчіл*»; в інших комахи нічого не наносили, а в них меду повні вулики, за яким господарі посилали бджіл в чужі пасіки, де вони сікли чужу «муху» [55, с. 117]. Волинські пасічники задля отримання постійного медового взятку від чужих бджіл чинили наступне: ставали до схід сонця й обходили свою пасіку з молитвою «Помилуй мя, Боже». Потім брали освячену в церкві вербову гілку і з нею рушали в дорогу зі словами: «*За цею Божою вербою ходіть, пчолки, за мною*». Підійшовши до пасіки недруга, ставали на коліна й промовляли: «*От так, як я стою на колінах, щоб і пчоли твої колінкували і мед моїм пчолам отдавали без свару, без жалю*» [36, с. 12]. Так само важко було позбутися «насланих» бджіл, що їх, як вважалося, посилав нечистий, з яким «знався» пасічник, під час поганого взятку або при бажанні останнього отримати надмір меду. Наслати бджіл сікти чужу «муху» міг пасічник в результаті конфлікту з колегою за фахом, про що сповіщає оповідка, записана наприкінці XIX ст. у с. Худяки Черкаського повіту. Один пасічник посварився на ярмарку з іншим й, повернувшись додому, застав на пасіці його комах, що напали на домашніх бджіл. Тоді він посадив нападниць у бочку зі смолою. Дізнавшись про це, власник «ув'язнених» бджіл приїхав до нього і попросив випустити комах на волю [60, с. 13—14]. Схожого змісту бувальщина побутувала і у с. Вільховець Борщівського р-ну Тернопільської області: «*Дід Гнат знав до бжолів. Раз Шморгун післав своїх, би кусали Гнатові. А Гнат три рази об'їхав пасіку на своїй кобилі Румунді голий, наслані бжоли та й*

стали Гнатовими. Шморгун чекає, вже вечеріє, а його бжолів нема. То другого дня пішов і просив Гната, би пустив його бжоли. Вінпросив. А Гнат каже: «Тікай живо додому!» Гнат видко пустив бжоли за живо, бо бжоли дігнали Шморгуна і заїли» [1, арк. 95]. Існування у народній свідомості образу «непростого» пасічника, якого беззастережно «слухаються» бджоли, доводить бувальщина, що донині фігурує в оповідній традиції Надсяння: «*У пасічника-чарівника вилетіли бджоли, наступного дня він прийшов до того господаря, до якого вони прилетіли і звернувся до них зі словами: «Пчоли, ходіт додому*» (с. Лужки Яворівського р-ну Львівської області) [10, арк. 9]. «Знаючих» пасічників здебільшого остерігалися: наприклад, на Бойківщині небезпечним вважалося продавати бджіл пасічнику, котрий «щось знає»; у такому випадку в продавця комахи пропадуть, а в покупця успішно вестимуться [8, арк. 61]. Гуцули вірили, що «непрості» могли вигубити бджіл іншим пасічникам — на Благовіщення кидали проти сонця лівою рукою вліво борошно в чужу пасіку. Власник бджіл, дізнавшись про наслання, міг відвернути його лише на наступне Благовіщення, повторивши описані дії, але вправо і сипати борошном за сонцем [58, с. 214].

Проте, зазвичай, досвідчені професіонали вміли боротись з чаклунськими підступами «босоркунів», зокрема зайняти «бджіл-наїздниць», посланих чарівником-конкурентом, помістивши в отворі вулика намазану медом лійку, через яку рій входив в середину, а вийти вже не міг (Волинь) [65, s. 553]. Паралельно у пасічницькому середовищі існували й магічні засоби для попередження та відвернення нападу на пасіку чужих бджіл: у перший день Пасхи бджолярі, освятивши паску, поспішали з нею на пасіку, де тричі повторювали: «*Свячене на пасіку, а пчоли крадучі геть з пасіки, і всяка нечисть, котори я не желаю зі своєю пчолою*» [36, с. 13]. Дієвим способом, на думку власників бджіл з Півдня, було прочитання замовляння для «*відвернення від своїх бджіл чужих*». Для цього йшли до лісу і вирубували дерево з трьома стовбурами, приносили його до пасіки й клали на землю біля ікони: «*Уситіться, наслані чужі пчоли, на цих трьох деревах і не сходіть з них, бо сіє дерево зі св. Зосима і Саватія. Я вас, чужі пчоли, Божою поміччю і дією святих Зосима і Саватія замовляю і заклинаю, од своїх пчіл одвертаю*» [59, с. 201]. Проти комах-нападниць лемківські пасічники застосовували наступні магічні дії. Роздягнувшись наголо, тричі обходили довкола хати і на кожному куті тричі хрестилися й заклинали чужу бджолу: «*Наїжся, наїжся, то вже на твою смерть буде тото твоє їджіння*». У результаті виголошення цієї примовки бджіл-агресорів чекала загибель. Одночасно заклинали й господаря-чарівника, що посилав своїх бджіл на крадіжку: «*Жебы твій зрак пішов, де вітер не дує, сонце не гріє. Жебы там пушов твуй зрак, а не на мої пчоли*» [57, с. 106]. Розповсюдженими були не лише вербальні, а й акціональні способи знищення чужих бджіл. Один із них — піймати чорного лина і підвісити живцем у затінку на пасіці, тоді «*вся бджола пропаде*» (с. Полствин Канівського повіту) [34, с. 322].

Українці вірили, що негативний вплив на бджіл могли чинити не лише напівфантастичні особи, зв'язані з «нечистою силою», але й звичайні люди (нерідко й самі пасічники), наділені лихим (заздрісним) оком, «уречливі», які мали здатність зурочити комах, висловивши нещиру похвалу: «*Які в тебе бджоли!*». Етнографічні пошуки, здійснені серед мешканців різних етнографічних районів України засвідчили, що зурочування не залежало від усвідомленої волі людини, вона врікала через наявність недобрих очей. Атаковані лихим оком бджоли починали вести себе девіантно — сильно жалили пасічника, під час роїння не хотіли прививатися на дереві, переставали плодитися, втрачали матку, не приносили меду, втікали з пасіки, могли загинути, загалом переставали «вестися». Віра у шкідливий вплив лихого ока проявлялася, зокрема, у забороні при передачі бджіл давати їх в руки: «*В руки матку не дам, а винесу за пасіку і покладу на дорогу, бери не від мене, а з дороги, бо інакше зведуться бджоли і не буде меду*» [2, арк. 30; 6, арк. 24; 8, арк. 28]. На Бойківщині при продажі бджіл гроші за них прийнято було кидати на землю, а щоб при цьому не позбутись комах, промовляли: «*Що тобі — то мені, що мені — то тобі*» (с. Крушельниця Сколівського р-ну Львівської області) [8, арк. 21]. Близька за змістом примовка, що регламентувала безпечні для продавця умови передачі бджіл при аналогічній операції купівлі-продажу («*шоб роя дать, а савсем пчоли ні аддать*») побутувала у середовищі поліських пасічників: «*Эта тебе, а эта мене — часть жа пчол тебе, а часть*

мене» [43, с. 143]. На Півдні та Слобожанщині, коли хтось йшов повз пасіку, то від можливого навроченння захищалися наступною молитвою: «*Чоловік (або жінка) йде со злом, а Бог з добром. Зло опаде, а все добро на мою пасіку упаде*» [39, с. 151].

В основі концепту лихого ока як складного і цілісного комплексу народних вірувань лежало переконання, що людина може завдати шкоду іншій людині, або її майну, тільки глянувши на неї чи це майно, або ж висловивши нещиру похвалу. Вроки розглядалися як потенційна чи вже актуалізована небезпека, що таїться у погляді, який посилає чиєсь око; у цій системі переконань сконцентровано уявлення про матеріальність чи навіть тілесність погляду. Сучасна народознавча думка трактує лихе око як самостійну семантичну одиницю, що входить в архетипну модель світу. Очі сприймаються як «вхід» у внутрішнє, заховане, потаємне в людині, в його душу, а в кінцевому підсумку — в інший світ, звужений до меж людського тіла. Відома символіка око — «вікно» в потойбічний світ розкриває універсальність впливу лихого погляду як каналу одностороннього зв'язку зі злом, шляху, який веде до кожної людини і до всього, що їй належить. Цим каналом може транслюватися будь-яка негативна інформація, тобто спричинятися будь-яка шкода [17, с. 206; 56, с. 166—167]. Така інтерпретація механізму вроків, в підґрунті яких лежить негативний магічний вплив, на думку дослідників, актуалізує набір достатньо простих методів боротьби з ними, які одночасно теж виступають явищами одного порядку — магічними діями. Вони складаються з превентивних засобів, закладених в рамках бінарної опозиції видимий // невидимий. Найбільш надійним способом є приховування, замовчування, не виставляння напоказ.

Дія описаного механізму виразно простежується на прикладі ритуальних дій, традиційно застосовуваних українськими пасічниками, які намагалися не ставити вулики на видному місці, не допускати сторонніх на пасіку, збирати рої при відсутності перехожих, нікому не повідомляти їх справжньої чисельності. З приводу останнього з перелічених запобіжних заходів проти магічного впливу «уроку» на бджіл опитані бойківські та покутські інформатори висловлювались так: «*Як питаєш його: «Кілько вуликів маєш?» — він не повіст числа, бо то небезпечно йому, може пошкодити, пропадут пчоли*» (с. Тухолька Сколівського р-ну Львівської області, с. Вільхівці Городенківського р-ну Івано-Франківської області) [3, арк. 11, 16; 6, арк. 24]. Заборону повідомляти справжню кількість бджолиних роїв, аби ті не загинули, пов'язану із осторогою перед «злим оком», ще початку XIX ст. занотував один із перших дослідників Бойківщини І. Любич-Червінський [67, s. 205]. Аналогічно пасічникам Полтавщини заборонялося рахувати вулики з бджолами, оскільки від цього вони могли загинути й багато пасічників справді не знали, скільки у них вуликів [31, с. 85]. Дуже неохоче пускали у свої пасіки сторонніх, аби ті не врікли їхніх бджіл, бджолярі Підляшшя [19, с. 155]. Так само на теренах Надсяння чимало пасічників боялися пускати колег по фаху до своєї пасіки, оскільки це могло потягти за собою негативні наслідки [10, арк. 49; 71, s. 114]. Слобожанці остерігалися давати з пасіки маток і бджіл, побоюючись, що вречені рої не будуть сідати, а відлетять [61, с. 168]. Наддніпрянські пасічники, вірячи у можливість уречення («пристріту») комах («*можна врікати бджіл, пристріт може бути*», «*бджоли бояться зависливих очей*»), аналогічно оберігали своє пасічницьке господарство, захищаючись від недоброзичливого погляду застосуванням розмаїття магічних засобів — намагалися не ставити вулики на видному місці, нікому не продавати бджіл, замовчувати справжній стан речей на пасіці (не повідомляли надто цікавим односельцям справжньої чисельності роїв та кількості зібраного меду), не допускати сторонніх на пасіку, не позичати пасічницький реманент (лише давати за символічну плату, бо «*зведуться бджоли*»), остерігались («*глядились*») кликати сусідів-пасічників на допомогу при роїнні комах чи медозборі, не продавати меду будь-кому, щоб не позбутись бджіл, кропили бджіл свяченою водохрещенською або стрітенською водою із промовлянням молитов. Під час скроплювання зурочених комах рекомендували (й досі рекомендують) подумки надіслати винуватцю «уроку» наступне вербальне послання: «*Сіль тобі в очі, камінь на груди, печериці в зуби, а моїм бджолам нічого не буде*» [41, с. 42]. Прикладом результативного застосування не лише свяченої води, а й інших освячених предметів — крейди чи артосу для угамування вречених бджіл є оповідка з Київщини про місцевого пасічника, власника «лихого ока» Гаврила Довгочуна, що врік комах конкурента, лише глянувши на його вулики — усі бджоли разом

піднялись у повітря з гулом та бренькотом [68, s. 102—103]. Ефективним запобіжним засобом від пристріту вважалося встановлення у пасіці хреста, виготовленого з дерева, у яке вдарила блискавка; додатковим чинником профілактики «уроків» бджіл було викарбування на ньому слів молитви: «*Господи Ісусе Христе! Сине Божий! Ти розрішив всі діла вражі і розігнав єси всі потреби їх неприязненні, також ти, Господи, і мені помічник і захисник будь рабу Твоєму і пасіки сеї, в ній же хочу бджоли тримати*» (с. Горобіївка Канівського р-ну Черкаської області, Лубенський р-н Полтавської області) [13, арк. 44; 40, с. 236—237; варіант: 44, с. 7]. Внутрішній механізм дії вроків, описаний інформаторами-наддніпрянцями, назовні виявлявся наступним чином: «*Зурочені бджоли гинули просто у вулику*» (с. Ковтуни), «*бджола пропадає, гине, коло ульня падуть, і в ульні, не вернулась бджола, могла полетіти і не вернуться*» (с. Богуславець), «*можна зурочити бджіл — матки будуть пропадать, другий як подивиться, як начнуть жалити*» (с. Кропивна — усі Золотоніського р-ну Черкаської області) [14, арк. 48, 65, 94]. Аналогічно описували поведінку вречених бджіл і пасічники Надсяння: «*Ті вроки тяжкі, є така людина, чи лукава, чи зависна, врікає, пчоли пропадають*» (с. Старичі Яворівського р-ну Львівської області) [10, арк. 39].

Але, у випадку неможливості приховування, застосовувався відповідний відволікаючий маневр — на огорожі пасіки прикріплювали яскраві або незвичайні предмети, як от опудало, пасічницький капелюх, шматок червоної тканини, відомий сильними апотропейними якостями часник, які «приймали на себе» руйнівний вплив лихого ока. Опудало червоного кольору (акумуляція апотропейних засобів одного синонімічного ряду) радили ставити власники бджіл Надсяння у пасіці, аби лихе око глянуло на нього, а не на вулики [10, арк. 43]. Давній звичай встановлювати на пасіці кінський череп ще в середині XIX ст. занотував в українців О. Потебня [49, с. 210]. Аналогічні обрядові дії продовжували фіксувати й пізніші дослідники. Аби лихо (читай — вроки) не пристало до пасіки, бджолярі Волині з чотирьох сторін охороняли її черепами з кінських голів, почепленими з чотирьох боків на огорожі [38, с. 262]. З аналогічною метою гуцули та покутяни вивішували на пасіці кінський череп, який володів охоронною властивістю, щоб погляд спершу ковзнув по ньому, а вже потому зупинився на вуликах. Унікальний випадок встановлення кінського черепу на огорожі сучасної пасіки, зафіксований нами у м. Косові Івано-Франківської області, свідчить про живучість у народній свідомості архаїчних уявлень у його дієвий захист перед «уроком» [5, арк. 20]. Використання цього засобу як пережитку давнього звичаю виставляти частину принесеної в жертву тварини, широко практикували українці Полісся («*череп вешали на пасеке: такое було, шо идеш павзь пасики, а на пасикє висить конски череп — ат урокав*») й Поділля [27, с. 163; 43, с. 143; 24, с. 472; 51, с. 109—110].

Червоною ниткою крізь товщу всього комплексу ритуальних дій, пов'язаних з охороною від вроків, проходила взаємодія вогню і води. Українці не становили винятку — «скидання вогню» і скроплення бджіл свяченою водою було поширеною магічною операцією. Так, на Покутті скидання «вроків» відбувалося наступним чином: дружина пасічника, набравши води у миску, тричі її хрестила, промовляючи: «Во ім'я Отця, і Сина, і Св. Духа», і полічивши до 10 (спочатку по порядку з заперечною часткою не — не 1, не 2..., не 9, а тоді навиворіт 9, 8..., 1, повторивши лічбу тричі), кидала розжарені вуглини на воду і супроводжувана молитвою, «відтинала урок», а потому кропила вулики посвяченою водою (с. Жабокруки Тлумацького р-ну Івано-Франківської області) [6, арк. 46]. На теренах Надсяння дружина пасічника володіла вмінням припиняти негативні наслідки вречення бджіл проведенням наступної магічної процедури: набравши з криниці свяченої води «від себе» у миску, хрестила її і кидала розжарені вуглини на воду, тричі рахуючи від 9 до 1, а тоді «пекала» — проходила поміж вуликів і обходила усю пасіку зі словами «пек ті било», спльовуючи тричі «тьфу, тьфу, тьфу» (с. Старичі Яворівського р-ну Львівської області) [10, арк. 39—40]. Вогонь і вода як першоелементи світу в системі сакральних цінностей є найбільш радикальними засобами очищення, знищення зла, і полярними, відповідно до своїх полярних властивостей стосовно один одного. Тут вони діють спільно і, загасивши очищувальний вогонь, освячена вода посилює свої магічні властивості [56, с. 168].

Зурочити бджіл, на думку мешканців Карпат і Прикарпаття, могли і пасічники, що мають недобру руку («недобрий на руку», «тяжкий на руку», «не-

зручний»). Коли з необережності такій людині продавали бджіл, то вони зводилися, тому з «незручними» намагалися не мати справи. Продаючи комах, стежили, в які руки вони потраплять; якщо дати недобрій людині, то бджоли підуть за нею — «треба би рука легка була», продавали легким на руку, зичливим. На Лемківщині була поширена наступна прикмета — бджіл продавали лише добрим людям (їх доброта була загальновідома) [64, s. 25]. Аналогічно, як фіксують дані польових обстежень, прагнули купувати бджіл у пасічників, легких на руку, аби легко розвести їх собі. У с. Тухолька Сколівського р-ну Львівської області існувала заборона давати бджіл людині, яка живе нижче за течією річки («*за водою*»), бо «*вони пропадут, підут за водов*» [3, арк. 4]. У зв'язку з цими уявленнями розглядаємо табуювання продажу, позики та дарування бджіл у лемків: «*жеби ся не переяли* («*там би ся вели добрі, а ту їму загинули би*») [52, с. 118]. Вважається, що дія «давати» асоціюється з семантикою втрати, позбавлення прибутку, в той час як «брати» означає примножувати, збільшувати, сприяти росту [45, с. 13].

Пасічники-власники недоброї («*тяжкої*») руки могли зурочити бджіл і на думку наддніпрянців. Придбавши комах у їх хазяїна, який згодом виявлявся власником «тяжкої руки», після посадки у вулик необхідно було, аби запобігти втечі, побризкати свяченою водою зі словами: «*Господи, благослови нам на добро*» (с. Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну). Тому охочі розвести пасіку прагнули набувати бджіл у доброзичливих пасічників з «*легкою рукою*», аби легко розвести їх собі; таких пасічників звичайно добре знали і намагалися звертатися саме до них: «*Якщо в людини легка рука, та людина наділить, купите ви в його, то дуже воно вам піде у пользу*»; «*треба купувати бджоли в доброї людини, яка не жалкує за ними, тоді будуть вестися*». Ось як про досвідченого пасічника Івана Йосиповича Куклу з с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну (усі — Черкаської області) відгукнулась його дружина Параска Василівна: «*Дід мій як комусь дасть* (*бджіл. — У. М.*), *то і гарно, і розведеться. В нього легка рука, воно йде. Дід дуже давно тримає бджіл, год 60*» [12, арк. 65].

Аналіз українських народних поглядів та уявлень щодо пасічника виявляє дуалізм, амбівалентність традиційного підходу соціуму до оцінки його особи. З одного боку повсюдно спостерігалося шанобливе ставлення до пасічників, оскільки в народі вважалося, що бджільництвом випадає займатися лише наділеним високими моральними якостями особистостям, а спілкування з бджолами облагороджує, схиляє до спокою та розсудливості, полегшує розуміння закономірностей, які лежать в основі функціонування природи і людського світу. Пасічники з дідапрадіда користувалися у селянському середовищі великою повагою як чесні, сумлінні, працелюбні та загалом добропорядні люди, що в кінцевому підсумку й визначило їх традиційно високий моральний авторитет і статус в межах сільської громади. З іншого боку, представників цієї досить замкнутої професійної корпорації, яка певною мірою носила сакральний характер, народна уява ототожнювала з чаклунами, очевидно, внаслідок застосування ними численних незрозумілих загалу магічних засобів, які вони зберігали у глибокій таємниці й передавали з покоління в покоління. Бути бджолярем — означало бути «знахарем», «ворожбитом», «щось знати», «вміти насилати», тобто володіти певним езотеричним знанням. Окремих досвідчених пасічників підозрювали у ділових контактах з «нечистою силою» (хованці «до пасіки», «чорти-пасічники» започатковували й примножували їх медове господарство), у відьмацтві (крадіжках готового меду з пасік, переманюванні чи знищенні чужих бджіл), а також схильності до вчинення шкоди іншим бджолярам шляхом зурочення їх бджіл (володіння лихим оком, тяжкою рукою). Послуговуючись численними не зрозумілими загалу магічними засобами, традиційні пасічники зуміли витворити довкола себе не лише моральну атмосферу громадського пошанівку, загального зацікавлення, але водночас і певного містичного остраху.

1. Архів Інституту народознавства НАН України (Далі: ІН НАНУ). — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 239 г. — Т. 5 (Колтатів С. Релігійне життя вільховеччан).
2. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 413.
3. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 424.
4. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 434.
5. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 435.
6. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 436.

7. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 448.
8. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 455.
9. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 468.
10. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 559.
11. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 561.
12. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 577.
13. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 593.
14. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 600.
15. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М. Рильського. — Ф. 14/3. — Спр. 338. — І папка. — Зош. 2.
16. *Афанасьев-Чужбинский О.С.* Быт малорусского крестьянина (преимущественно в Полтавской губернии) / О.С. Афанасьев-Чужбинский // Этнографический сборник РГО. — СПб., 1858. — Вып. 3. — С. 19—46.
17. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. — СПб., 1993.
18. *Банада О.* Пасічницькі забобони / О. Банада // Українське пасічництво. — 1925. — Чис. 3/4. — С. 48—49.
19. *Бессараба И.В.* Материалы для этнографии Седлецкой губернии / И.В. Бессараба. — СПб., 1903.
20. *Гижицкий П.* Из Радомысльского уезда Киевской губернии / П. Гижицкий // Труды ВЭО. — СПб., 1880. — Т. 1. — Вып. 3. — С. 321—334.
21. *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонології / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1904. — Т. 15.
22. *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонології / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1912. — Т. 33.
23. *Гнатюк В.* Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1912. — Т. 33. — С. 5—42.
24. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции / А.В. Гура. — СПб., 1997.
25. *Давидюк В.Ф.* Українська міфологічна легенда / В.Ф. Давидюк. — Львів, 1992.
26. *Дмитренко А.* Етнографічна експедиція до села Стобихва Камінь-Каширського району / А. Дмитренко // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Сторінки історії Камінь-Каширщини. — Луцьк, 2010. — Вип. 37.
27. Доклад, читанный в экономической секции общества исследователей Волыни пчеловодом-любителем К.А. Бордычевским // Труды общества исследователей Волыни. — Житомир, 1902. — Т. 1. — С. 151—173.
28. *Домонтович М.* Черниговская губерния / М. Домонтович. — СПб., 1865.
29. Забобони // Українське пасічництво. — 1924. — Чис. 3. — С. 35.
30. *Зеленин Д.* Восточнославянская этнография / Д. Зеленин. — М., 1991.
31. *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии / Д.К. Зеленин // Сборник МАЭ. — Ленинград, 1929. — Т. 8. — С. 1—144.
32. *Зеленина Э.И.* Из болгарской пчеловодческой терминологии. I / Э.И. Зеленина // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. — М., 1984. — С. 98—109.
33. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор / В.И. Еремина. — Ленинград, 1991.
34. Как ведьмач управляет пчелами / П. Кулиш // Записки о Южной Руси. — СПб., 1856. — Т. 2. — С. 322.
35. *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. — Київ, 1994. — Кн. 2. — Т. 3.
36. *Ковалев И.И.* Живая летопись волынского пасечничества / И.И. Ковалев. — Житомир, 1916.
37. *Комарницкий А.* О пчеловодстве как христианско-народном промысле в России вообще, и в Новороссийском крае и Бессарабии в особенности / А. Комарницкий. — Одесса, 1856.
38. *Кравченко В.* Етнографічний нарис (про Волинь) / В. Кравченко // Древляни: зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Львів, 1996. — Вип. 1. — С. 257—278.
39. *Манжура И.И.* Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях / И.И. Манжура. — Харьков, 1890.
40. *Милорадович В.П.* Житье-бытье лубенского крестьянина / В.П. Милорадович // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — Київ, 1991. — С. 170—341.
41. *Мовна У.* Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. — Львів, 2011.
42. *Мовна У.* Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX — початок XX століття) / У. Мовна. — Львів, 2006.
43. О пчелах // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. — М., 1983. — С. 143—144.
44. *Павлевский Т.* Народные поверья и заговоры, относящиеся к пчеловодству / Т. Павлевский // Кубанский сборник. — Екатеринодар, 1899. — Т. 5. — С. 1—17.
45. *Плотникова А.А.* Давать-брать / А.А. Плотникова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. — М., 1999. — Т. 2. — С. 13—14.
46. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина / Г. Попов. — Рязань, 2010.
47. *Поповић М.* Из народног пчеларства у Старом Влаху и Златибору / М. Поповић // Српски етнографски

збoрник. — Беoград, 1925. — Т. 32. — Кн. 14. — С. 339—355.
48. *Потапчук А.* Пасічництво на Поліссі і Підляшші / А. Потапчук // Український пасічник. — Львів, 1930. — Чис. 4.
49. *Потебня А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А. Потебня // Чтения в импер. об-ве истории и древностей российских при Московском университете. — М., 1865. — Кн. 3. — С. 1—84.
50. *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери / А. Редько // Этнографическое обозрение. — М., 1899. — № 1/2. — С. 54—131.
51. *Скуратівський В.* Кухоль меду / В. Скуратівський. — Львів, 2000.
52. *Сополига М.* Етнографічна спадщина В.П. Латти. III. Бджільництво / М. Сополига // НЗ МУК у Свиднику. — Пряшів, 1994. — Т. 19. — С. 116—119.
53. *Сумцов Н.* Очерки народного быта / Н. Сумцов. — Харьков, 1902.
54. *Ф. Л., свящ.* Народное поверье о способе разводить пчел / Ф. Л. // Киевлянин. — 1870. — № 72. — С. 3.
55. *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю / І. Франко // Етнографічний збірник. — Львів, 1898. — Т. 5. — С. 160—218.
56. *Цивьян Т.В.* Защита от дурного глаза: пример из албанской традиции / Т.В. Цивьян // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. — М., 1993. — С. 164—169.
57. *Шмайда М.* Повір'я та звичаї / М. Шмайда // Дукля. — Пряшів, 1964. — № 3. — С. 100—107. 57
58. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. — Львів, 1904. — Т. 7.
59. *Эварницкий Д.* Из записной книжки малорусского этнографа / Д. Эварницкий // ЭО. — 1890. — № 3. — Кн. 6. — С. 199—201.
60. Як бджоли січуться (від Т. Харенка, с. Худяки Черкаського повіту, 1890 р.) // Труды общества исследователей Волыни. — Житомир, 1911. — Т. 5. — С. 13—14.
61. *Яковлев Г.* Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогожского уезда / Г. Яковлев // Живая старина. — 1905. — Вып. 1/2. — С. 141—180.
62. *Ciszewsk St.* Żeńska twarz / St. Ciszewski. — Kraków, 1927.
63. *Dalibor J. Wahylewič.* Bojkowé, lid ruskoslowanský w Haličjch / J. Dalibor Wahylewič // ČČM. — Praha, 1841. — Sv. 1. — S. 30—72.
64. *Frankowski E.* Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego / E. Frankowski. — Lwów, 1925.
65. *Gloger Z.* Przesądy pszczolarskie, myśliwskie i rolnicze / Z. Gloger // Biblioteka Warszawska. — Warszawa, 1876. — T. 4. — S. 552—555.
66. *Kobak J.* Pszczelnictwo na Podolu Galicyjskim / J. Kobak // Rocznik kólka naukowego Tarnopolskiego za r. 1893. — Tarnopol, 1894. — S. 160—174.
67. *Lubicz-Czerwiński I.* Okolica Za-Dniestrska między Stryjem i Lomnicą / I. Lubicz-Czerwiński. — Lwów, 1811.
68. *Nowosielski A.* Lud ukraiński / A. Nowosielski. — Wilno, 1857. — T. 2.
69. *Ossendowski A.* Polesie / A. Ossendowski. — Poznań, b. r.
70. Województwo Tarnopolskie. — Tarnopol, 1931.
71. *Wróblewski R.* Wierzenia i obyczaje pszczelarzy polskich / R. Wróblewski. — Nowy Sącz, 1997.

Ulana Movna

ON AMBIVALENCE OF UKRAINIAN BEE-KEEPER'S FIGURE: BETWEEN THE DIVINE AND THE UNPURE

In the study have been considered Ukrainian society's some traditional approaches to the figure of bee-keeper with the latter's evident ambivalent character. The figure of bee-keeper had conceived as a moral authority of rural community as well as sui generis mediator between humans and supernatural powers, representative of Divine and Evil principles, bearer of sacral knowledge, closed for not consecrated adepts.

Keywords: bee-keeper, ambivalence, sacral, Ukrainian.

Ульяна Мовна

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ФИГУРЫ УКРАИНСКОГО ПАСЕЧНИКА: МЕЖДУ БОЖЕСТВЕННЫМ И «НЕЧИСТЫМ»

Исследуются традиционные мировоззренческие подходы украинского социума к пасечнику, которые носят выраженный амбивалентный характер. Фигура пасечника одновременно воспринималась в качестве морального авторитета сельской общины, а также своеобразного посредника между людьми и сверхъестественными силами, представителя Божественной и «нечистой» силы, носителя сакрального знания, закрытого для непосвященных.

Ключевые слова: пасечник, амбивалентность, сакральный, украинский.



Юрій ПУКІВСЬКИЙ

«РОДИ, БОЖЕ, НА ВСЯКОГО ДОЛЮ»: ВЕСНЯНІ АГРАРНІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ УКРАЇНЦІВ ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОЇ ВОЛИНІ

Висвітлюється трудова обрядовість українців історико-етнографічної Волині, пов'язана з проведенням весняних польових робіт. Різноманітні звичаї та обряди, які в минулому були невід'ємною частиною процесу оранки, сівби та садіння сільськогосподарських культур і спрямовувались на забезпечення багатого майбутнього урожаю, становили цілісну систему в межах народного календаря волинських селян. З'ясовано, що аграрна обрядовість волинян на загальноукраїнському тлі характеризувалась певними особливостями, деякими архаїчними реаліями і помітною варіативністю на регіональному рівні, однак нині цей пласт традиційної культури майже повністю втрачений.

Ключові слова: сівба, оранка, звичаї, обряди, повір'я, заборона, історико-етнографічна Волинь.

Традиційна календарна обрядовість нерозривно пов'язана з повсякденним побутом людини, який безпосередньо залежить від зміни пір року та характеру виробничої діяльності. У системі народного календаря українців провідне місце займає хліборобство — найважливіше традиційне господарське заняття. Проведення польових робіт, зокрема оранка і сівба, які відбувались у весняну пору, регламентувались різноманітними прикметами і повір'ями, а також супроводжувались цілим комплексом звичаїв та обрядів.

Цей аспект порівняно з розглядом хліборобських мотивів в обрядовості тих чи інших календарних свят [27; 30; 36] висвітлений у науковій літературі недостатньо. Специфіка джерельної бази щодо зазначеного питання полягає у неможливості на сучасному етапі повноцінної та комплексної фіксації відомостей із царини традиційної хліборобської культури, яка нині є вже практично втраченою. Серед чинників, які до цього призвели, першість утримує, звичайно, примусова колективізація українського селянства у XX століття. Саме цей процес і соціально-економічні трансформації, що його супроводжували, спричинили фактичне зникнення індивідуальних форм господарювання і відповідного практичного досвіду — агрономічних народних знань, раціональних прикмет, не кажучи вже про традиційну ритуалістику, характерну для усього спектру сільськогосподарських робіт. Відтак, науково вартісними та цінними є ті, відомості (часто досить фрагментарні) та бодай скупі згадки, які почасти ще збереглися у пам'яті деяких носіїв етнічної традиції.

Весняні аграрні звичаї та обряди українців історико-етнографічної Волині[1] відзначаються не лише багатством своєрідних регіональних та локальних особливостей, а й збереженням до нашого часу окремих архаїчних елементів.

В основі традицій хліборобства лежав сформований протягом віків раціональний досвід. Саме шляхом спостереження сформувався цілий комплекс прикмет про те, коли слід сіяти ту чи іншу культуру, або ж, навпаки, коли це робити не варто.

Проведення багатьох важливих господарських робіт, в тому числі і засівання ниви, обов'язково узгоджувалося з місячним календарем. Певні фази місяця вважалися вкрай несприятливими для цієї важливої події. Зокрема, волиняни намагалися ні-

[1] Про локалізацію і межі зазначеного історико-етнографічного району див: [20; 21, с. 203—206].

чого не сіяти в той день, коли вони змінювалися. Вірили, що тоді жито, пшениця і всяка інша пашня матиме багато сажі (с. Носівка, нині Чуднівського р-ну Житомирської обл.) [11, арк. 43]. Невдалою порою для сіяння певних культур у волинян був також період молодого місяця: «*Коли молодий місяць на небі, то не можна сіяти квасолі, бо довго буде молода, зелена*» (с. Подолянці, нині Чуднівського р-ну Житомирської обл.) [12, арк. 120]; «*На молодику, поки нема йому 3 дні, не можна сіяти капусти, цибулі і взагалі городини*» (с. Дацьки, нині Чуднівського р-ну Житомирської обл.) [13, арк. 31]. Фаза молодика часто, хоча й не завжди, наділялась негативними характеристиками і в інших сферах повсякденної господарської діяльності [38, с. 128—129]. В той же час деякі культури навпаки намагалися сіяти саме у цю пору: «*Огірки сіють на молодику, щоб були молоді*» (с. Носівка, нині Чуднівського р-ну Житомирської обл.) [11, арк. 43]. Найбільш придатною для польових робіт була фаза зростаючого місяця — підповня: «*На підповня добре садити капусту, буде гарна, така повна, як місяць*» (с. Подолянці, нині Чуднівського р-ну Житомирської обл.) [12, арк. 121]. Так само добрим часом для засівання зерна традиційно вважався місяць у повні [29, с. 6].

Ще один рівень регламентації часу проведення сівби стосується навіть періоду доби. Підтвердженням сказаного є зміст приказки із с. Залижня Сокальського району Львівської області: «*Як не було зрання орання, то не буде по обіді*» [32, с. 68]. Цікавою є вимога сіяти пашню лише в ясний день. Якщо ж під час засіву «*набігає на сонце хмара, то селянин в ту пору не сіє*», остерігаючись того, що посіяні тоді жито чи пшениця не вродять, — зауважив один із кореспондентів Етнографічної комісії [15, арк. 7]. Проте відомі випадки, коли хмари на небі навпаки вважались доброю ознакою для сівби та саджання городини [45, s. 204].

Повсюдно відомою у волинян, як і у всьому східнослов'янському ареалі, є заборона сіяти зерно тоді, коли в селі є мрець [9, арк. 39]. Це повір'я засноване на уявленні про те, що згубний вплив смерті пошириться на все посаджене чи посіяне у той час [25, с. 136]. Аналогічна заборона стосувалась також саджання картоплі, інакше — «*паршива буде*» [10, арк. 49]. Такі ж перестороги вступали в дію і під час заготівлі продуктів на зиму: «*Як хто помре, то не засипай бульбу в яму, вона загніваєця*» [10, арк. 49].

Деякі дні та періоди весняного циклу народного календаря у волинян значаться як вкрай несприятливі для «роботи на землі», або ж навпаки. Зокрема, городину волиняни уникали сіяти впродовж вербного тижня, щоб вона не була ликувата, як верба [22, с. 15], а також буряки, бо будуть гіркі [43, с. 13]. Дотримувалися подібних перестсторог і на теренах Поділля [41, с. 31] та Середнього Подніпров'я [31, с. 30].

Підхожим часом для садіння городу волиняни вважають Чистий четвер перед Великоднем: «*На городі добре садити в Чистий четвер — все буде чисте*» (с. Новоставці Гощанського р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 30]. Подоляни у Чистий четвер висівали пшеницю — «щоб чистою була» [41, с. 31]. Як бачимо, у народній свідомості ознака чистоти мала перейти на поле, тобто забезпечити відсутність бур'янів. Цікаво, що мешканці Галицької Волині саджання картоплі у передвеликодній четвер, який тут називають «Багатим», мотивують дещо інакше: «*Той четвер то навіть люди садили картофлі. Бо кажут, шо то сі вродят картофлі. То є Богатий четвер. Шороку бодей шо-не-будь посадив. Богатий четвер — то садили картоплі*» (с. Стрептів Кам'янка-Бузького р-ну Львівської обл.) [9, арк. 40]; «*То дуже родисі той тиждень. Ми сами садимо шороку бульбу той тиждень в четвер [...]. То є багатий тиждень*» (с. Соколя Буського р-ну Львівської обл.) [9, арк. 28]. Натомість на Західному Поліссі картоплю садять у Страсну п'ятницю перед Великоднем [23, с. 257].

Ще одна дата у народному календарі населення історико-етнографічної Волині, яка є табуйованою для проведення польових робіт, припадає на середу, яка наступає одразу після трьох днів Великодніх свят. Якоїсь однієї лексеми на її позначення у волинян немає. Згідно з новітніми етнографічними відомостями і даними давніших джерел, на Східній Волині її найчастіше називають «Градовою середою» [1, арк. 36, 47, 119; 2, арк. 50; 8, арк. 14, 21]. Натомість у західноволинському ареалі вона більше відома як «Суха середа» [8, арк. 35, 57]. Заборона працювати в цей день, передусім у полі, особливо щось сіяти чи садити, залежно від назви, мотивується по-різному: «*Градова є середа. Тоді не мона ничо робити на городі — ні сіяти, ні садити, бо може град побити*» (с. Го-

ловлі Славутського р-ну Хмельницької обл.) [1, арк. 47]; «*Не мона на ту Суху середу садити в городі, бо буде всьо сухоє*» (с. Замличі Локачинського р-ну Волинської обл.) [8, арк. 68]. Відзначимо також неподинокі випадки у розглядуваному районі та за його межами (Західне та Середнє Полісся) приурочення описаних назв і до інших дат народного календаря: середи на четвертому тижні після Великодня, середи до або після Трійці [42, с. 67—68].

До нашого часу широко відомою серед волинян залишається заборона працювати на землі на Навський Великдень, тобто в четвер після Великодня [1, арк. 40, 60, 72; 2, арк. 7, 43, 50; 3, арк. 21, 37; 6, арк. 11, 25]. Серед мотивацій дотримання табу нерідко виступають перестороги, пов'язані з небезпекою втрати майбутнього урожаю: «*Казали, шо не садити, бо не буде рости, тіко буде в землю йти*» (с. Стара Лішня Іваничівського р-ну Волинської обл.) [6, арк. 25]; «*Ніколи землі не зачіпали. Кажуть, шо то якби покойників. Кажуть, як робити землю, то не буде рости, чи не буде прийматься. Отака була примовка. Навський Великдень кажуть в нас*» (с. Пляшева Радивилівського р-ну Рівненської обл.) [3, арк. 72]; «*На землі люди опасаються робить, бо, кажуть, [що] вроді воно шкодить. Шо воно не вродить*» (с. Угольці Гощанського р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 28].

Згідно з відомостями із Західної Волині від дня Теплого Олексія (30 березня) дозволялося вже сіяти овес: «*Олексій — овес сій. Бо, кажуть, кинь його в болото, він буде як золото. Любить, шоб рано сіяти його*» (с. Жашковичі Іваничівського р-ну Волинської обл.) [6, арк. 31]; «*На тебе Олексію овес сію, казали. Найраньше сіяли зі збіжжі овес. Значит, шо вже як Олексія то можна сіяти овес*» (с. Городиловичі Сокальського р-ну Львівської обл.) [7, арк. 18—19].

У сільськогосподарському календарі волинян важливою віхою є свято Благовіщення (7 квітня). Якраз до Благовіщення волиняни, як й українці загалом [31, с. 28], не починали польових робіт, позаяк вірили, що турбувати землю можна було лише після цього свята: «*Землі не зачіпати до Благовіщення*» (с. Зимне Володимир-Волинського р-ну Волинської обл.) [8, арк. 10]. Згідно з віруваннями, «*земля спить [...] до Благовіщення*» (с. Пляшева Радивилівського р-ну Рівненської обл.) [3, арк. 59]; «*земля не открита ще до Благовіщення*» (с. Великий Скнит Славутського р-ну Хмельницької обл.) [1, арк. 4]; «*від Ведення [...] та й до [...] Благовіщення [...] землі не мона чіпати, бо вона віддихає*» (с. Клепачі Славутського р-ну) [1, арк. 69]. Саме тому лише після цього дня починали орати та сіяти. Ще дослідник кінця XIX ст. І. Беньковський зауважив, що волиняни вірили: від Благовіщення настає вже справжня, правдива весна [18, с. 99]. Зайвим підтвердженням цьому є широковідома серед українців Волині приповідка: «*До Благовіщення зими не лай і саней не ховай*» [1, арк. 35, 53; 3, арк. 6, 8]. Крім того, волиняни вірили, що в той день, на який припало Благовіщення, слід звозити на гумно перші снопи — щоб в скиртах не заводились миші [17, с. 43; 44, с. 111].

Маркером для посіву окремих теплолюбних культур виступав у волинян день святого апостола Марка (8 травня). Згідно з матеріалами Павла Чубинського, на святого Марка сіється «татарка», тобто гречка [43, с. 32]. Це підтверджують і сучасні записи: «*А гречка морозу боїться. Вона скоро сходить і вона дуже така делікатна до холоду*» (с. Заболотці Іваничівського р-ну Волинської обл.) [8, арк. 30]. Крім того, до цього дня селяни уникають садити квасолю: «*Свято Марка — то не можна фасолі сіяти до нього*» (с. Рівки Славутського р-ну Хмельницької обл.) [1, арк. 51]; «*Марка — вже можна сіяти фасолю, значить, вже морозу не буде*» (с. Понора Славутського р-ну Хмельницької обл.) [1, арк. 44]. Натомість на Західній Волині: «*перед Юром садєть фасолю. То дуже файна фасоля*» (с. Хоробрів Сокальського р-ну Львівської обл.) [7, арк. 31]

Певні сільськогосподарські прикмети у волинян пов'язані з днем апостола Івана Богослова (21 травня), який вони найчастіше називають «Довгим Іваном». Згаданий святий в українців вважався покровителем городництва. Можливо, саме тому в день його пам'яті волиняни намагалися посіяти огірки: «*Довгого Івана — огірки тоді треба сіяти*» (с. Литовеж Іваничівського р-ну Волинської обл.) [6, арк. 9]; «*На Довгого Івана сіяли огірки. Кажут, шо добре сіяти на Довгого Івана*» (с. Бордуляки Бродівського р-ну Львівської обл.) [5, арк. 68]. Цей же звичай широко побутує у сусідніх етнографічних районах — Західному [23, с. 259; 42, с. 108—109] та Середньому Поліссі [10, арк. 47, 52].

Епітети, якими селяни наділяли святого, в народній уяві ототожнювалися з посіяною в «його день» городиною: «*На Івана [...] сіють гурки, то будуть такі великі, як Іван*» (с. Угольці Гощанського р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 29]; «*А на Івана Довгого сіяти огірки, то будуть довгі огірки, як Іван*» (с. Перемиль Горохівського р-ну Волинської обл.) [3, арк. 77]; «*Цей Іван, то дуже огірки родять*» (с. Понора Славутського р-ну) [1, арк. 44]. На волинсько-опільському суміжжі для того, щоб огірки добре в'язалися, в грядку, де вони були посіяні, кидали шматок шнурка [35, с. 327]. В деяких місцевостях Волині на Довгого Івана садили також гарбузи, «*щоби довгі тягнулися*» (с. Кунів, нині Ізяславського р-ну Хмельницької обл.) [16, арк. 45]; квасолю, «*шоб були довгі стручки в ній*» (околиці м. Малин Житомирської обл.) [12, арк. 65].

День Весняного Миколи (22 травня) у волинських селянок позначав час для саджання капустяної розсади. В одних випадках після цього дня садили розсаду пізньої капусти (с. Губельці Славутського р-ну) [1, арк. 90]. Натомість за іншими свідченнями, «*капусти садять перед Миколою*» (с. Богунівка Горохівського р-ну Волинської обл.) [3, арк. 11].

Процес саджання капусти у волинян в минулому був позначений виконанням особливих ритуальних обрядодій. Так, після висадки капустяної розсади на грядці обов'язково ставили перевернутого догори дном горщика [14, арк. 3]. Народна мотивація описаних дій полягала в тому, що качани ростимуть такі ж «*великіє та моцниє*» [10, арк. 52]. Подекуди горщик накривали також білою шматиною, аби капуста «*біла була, як тряпка*» (с. Вчорайше, нині Ружинського р-ну Житомирської обл.) [12, арк. 167], а зверху клали камінці, аби капуста була «*тверда та густа, як камінь*» (с. Троща, нині Чуднівського р-ну Житомирської обл.) [14, арк. 3]. Зазначені обрядодії є прикладом застосування контагіозної магії — якості застосовуваних предметів мали перейти на майбутній врожай висаджених овочів. Аналогічні до описаних способи забезпечення хорошого врожаю капусти використовували також подоляни [41, с. 32].

Неабиякого значення надавалося прогнозуванню майбутнього урожаю, що засвідчує низка народних прикмет, відомих серед українців історико-етнографічної Волині: «*Коли весною літає дуже багато хрущів — сподіватись на гарний врожай проса*» (с. Троща, нині Чуднівського р-ну Житомирської обл.) [14, арк. 8]. «*Як багато хрущів, то просо рясне*» (с. Старосільці, нині Коростишівського р-ну Житомирської обл.) [15, арк. 10]; «*Як деркачі не деруться (не кричать), то коноплі не беруться*» (с. Старосільці, нині Коростишівського р-ну Житомирської обл.) [15, арк. 10]. У східній частині волинсько-поліського суміжжя навіть зауважували, що просо добре сіяти якраз тоді, коли вилітають хрущі, а рижій — тоді, коли зацвітає яблуня [15, арк. 2].

Аналогічні приписи у волинян стосувалися також інших культур. Зокрема, для гарного урожаю гречки її сіяли тоді, коли на глухій кропиві вперше з'являється роса (с. Дацьки, нині Чуднівського р-ну Житомирської обл.) [13, арк. 38]. Поширені на теренах Волині повір'я засвідчують залежність майбутнього врожаю гречки від наявності інею на деревах узимку. Зокрема, вірили, що гречку треба сіяти в такий день, в який зимою на дереві було найбільше інею, тоді вона «*буде расна*» [15, арк. 7], або ж в той день, коли він вперше з'явився на деревах [46, s. 259].

Щоб картопля родила велика, намагалися садити її у певний час: «*Як груші цвітуть, то картоплю садити*» (с. Головлі Славутського р-ну Хмельницької обл.) [1, арк. 45]; «*Як первий раз жаба закрекче, то тоди бульбу садит*» [10, арк. 51]. До речі, перше кумкання жаби часто вважалось сигналом для початку саджання цибулі: «*Цибулю садити — то вже, як жаби зарайкають, то добре садити цибулю*» (с. Бишів Радехівського р-ну Львівської обл.) [7, арк. 33]. Таке повір'я широковідоме серед волинських селян [10, арк. 51; 9, арк. 75]. Натомість поліщуки вірять, що посадити цибулю слід до того, як заквакають жаби [23, с. 257].

Особливо важливою подією у повсякденному побуті волинських селян був перший день сівби. Обрядодії, які в минулому виконувались у цей день, відзначались деякими архаїчними деталями: «*Як їде перший день в поле сіять, то розтиляє скатирку перед кіньми і кладе на скатерку сукіру чи ножа і обливає кругом свяченою водою*» [16, арк. 300]. Описаний звичай до недавнього часу залишався поза увагою народознавців і саме тому він маловідомий в українській етнології [33, с. 224]. В народній уяві сокира, як один із найнадійніших апотропеїв, повинна була магічним способом сприяти захисту майбутнього врожаю від усіляких нещасть. На думку сучасної

дослідниці Ірини Несен, в основі описаного обряду лежать архаїчні уявлення, пов'язані з підсічно-вогневою системою обробітку ґрунту, у якій дуже важливим було застосування сокири [33, с. 225]. Досить поширеним явищем на теренах Східної Волині був звичай перед початком сівби розстеляти на полі освячений великодній настільник (скатерку) і класти на нього хліб, «*щоб був кращий врожай*» [15, арк. 15; 28, с. 102]. Аналогічні та інші магічні практики з великоднім рушником та обрусом, на якому знаходилось свячене, зафіксовані на Поліссі [42, с. 46]. На Галицькій Волині, так само, як на Поділлі [41, с. 32], в минулому побутував дещо інший звичай — сіяти слід було у тій сорочці, в якій ходили до сповіді (с. Соколя Буського р-ну Львівської обл.) [9, арк. 24].

У Садках (нині Бердичівського р-ну Житомирської обл.) на початку XX ст. побутував звичай смажити яєчню тому, хто сіяв коноплі, «*шуб коноплі були жовті як жовток і м'які як яйце*» [11, арк. 154]. Відомо, що у слов'янській традиції загалом яйце є символом відродження і родючості [19, с. 621].

Ще на початку минулого століття в українців Східної Волині широко розповсюдженим було повір'я, що в той день, коли господар вперше засівав ниву, нічого не можна було давати з хати, щоб ніхто «*спору не одобрав*» [10, арк. 21]; щоб тому, хто позичає «*урожай не перейшов*» [15, арк. 3]. Подекуди дотримувались заборони позичати яке-небудь зерно, доки його не посіяли, «*бо не вродить на той рік з того, що дав*» [15, арк. 16]. Відома також пересторога розпочинати сівбу у той момент, коли сіяв уже хтось інший. Мотивувалась вона тим, що господар, який першим почав сіяти «*забирає всі врожаї з сусіднього поля*» [15, арк. 7 зв]. Архаїчним є уявлення про те, що коли господар засіваючи ниву раптом промине клаптик поля незасіяним, то це означало, що «він зоставив собі для смерті і скоро вмре» [15, арк. 7 зв].

Зацікавлення викликають словесні формули, з промовляння яких розпочиналося засівання ниви: «*Господи Боже, поможи*» (с. Троковичі, нині Черняхівського р-ну Житомирської обл.) [10, арк. 37]; «*Боже, допоможи мені щасливо посіяти, і щасливо позбирати, і другого року дочекати*» (с. Деревляни Кам'янка-Бузького р-ну Львівської обл.) [9, арк. 9]. Інші, широко розповсюджені у волинян, варіанти приказки такі: «*Роди, Боже, на всякого долю*» (с. Старосільці, нині Коростишівського р-ну Житомирської обл.) [15, арк. 10]; «*Хай Бог родить!*» (Славутський р-н Хмельницької обл.) [26, с. 540]. Подібні вислови, яким надавалося сакрального значення, українці промовляли перед початком інших важливих робіт, наприклад, приступаючи до будівництва хати [37, с. 107].

На теренах історико-етнографічної Волині широковідомим був загальноукраїнський звичай брати в поле хліб або частину освяченої паски, що свідчить про його безпосереднє відношення до майбутнього урожаю: «*Ну перед Паскою, як пекли паску, то тоді пасочку пекли вмисне і з цею пасочкою ходили сіяти. Брали її з собою*» (с. Бугрин Гощанського р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 53]; «*Як сіють пшеницю, то добре мати паску [...]. Одну пасочку зіставляється і як іде пшеницю сіяти, бере ту пасочку. І їсть ту пасочку, шоб був врожай, шоб родила пшениця*» (с. Нивиці Радехівського р-ну Львівської обл.) [5, арк. 72]. Окраєць паски клали до зерна під час засівання лану також мешканці Середнього та Західного Полісся [24, с. 55; 34, с. 44], Поділля [39, с. 38]. Аналогічні звичаї було зафіксовано і на території, значно віддаленій від Волині. Наприклад, у Богородчанському районі Івано-Франківської області «*як вже нароблять пасок, то ше там зішкрібки, то з того зішкрібка робили таку гульку — пасочку. То спечуть, її ніхто не їсть, вона засохне. Коли йдуть сіяти, беруть її з собою в кошіль чи в торбину до зерна*» [36, с. 101].

До речі, для посіву зерна волиняни використовували спеціальні «сівачки» — плетені з соломи чи зроблені з дерев'яних клепок коробки, в яких також на Великдень освячували паску та інші продукти: «*Сіванька така була на зерно. Така велика сплетяна з соломи. То брали цілу ту сіваньку паски*» (с. П'ятикори Локачинського р-ну Волинської обл.) [8, арк. 54]; «*Паску несли в таких ванєнках, [...] жи сіяли пшеницю, такий цебречок з клепки зробіний, деревіний з двома ручками. То в тім цебречку, в тій ванєньці несли паску святити*» (с. Спас Кам'янка-Бузького р-ну Львівської обл.) [9, арк. 95]. Сіяння зерна з освячених на Великдень в церкві «сівачок» у народній свідомості вочевидь мало сприяти його врожайності.

В ритуалах, пов'язаних з початком польових робіт (зокрема першою оранкою та сівбою) особливого значення надавали їжі. Слід зауважити, що роз-

починати сівбу згідно з загальнопоширеним в українців повір'ям, годилося натщесерце [40, с. 148]. Зате після завершення першої сівби споживання їжі навпаки було необхідним. Так, у день початку сівби — «на засівки» господар влаштовував вечерю, на яку запрошував родичів та сусідів для того, *«щоб Господь уродив»* (с. Троковичі, нині Черняхівського р-ну Житомирської обл.) [10, арк. 37]. Те саме повторювалося і в той день, коли сівба закінчувалася, — на обсівки. У північній смузі Західної Волині в середині XIX ст. за традицією, коли починали сіяти і закінчували сівбу, *«варили пироги, аби колосся було таким великим, як ці пироги»* (с. Ярославичі, нині Млинівського р-ну Рівненської обл.) [44, с. 111]. Обов'язкова присутність їжі в різних обрядах, безпосередньо пов'язаних з проведенням сівби, є невипадковою, адже вона спрямована на проектування багатого майбутнього врожаю.

Як свідчать наведені етнографічні реалії, проведення весняних польових робіт в минулому було надзвичайно важливою подією у господарському житті волинських селян, адже закладало основи майбутнього врожаю. Процеси оранки, сівби зернових та садіння городини не обходилися без різноманітних прикмет, повір'їв, заборон, обрядів та магічних дій, які становлять цілісну обрядово-звичаєву підсистему, до того ж нерозривно пов'язану з народним календарем. Особливим семантичним навантаженням виділявся перший день сівби, до якого приурочувалось чи не найбільше ритуалів. Хоча більшість весняних аграрних звичаїв та обрядів волинян у своїй основі є загальноукраїнськими, все ж позначені помітною варіативністю та локальною на регіональному рівні

Потрібно також констатувати, що для сучасних волинян більшість з описаних весняних аграрних звичаїв та обрядів уже не є актуальними. На цьому не раз наголошували респонденти інформації: «*Садили, коли як прийдеться. Коли в колгоспі коні дадуть [...]. Як колгосп був — всьо садили і всьо сіяли, як прийшлося* (довелося. — *Ю. П.*)» (с. Заболотці Іваничівського р-ну Волинської обл.) [8, арк. 31—35].

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (далі — Архів ЛНУ імені Івана Франка). — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 187-Е (Польові етнографічні матеріали до теми: «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані студентом другого курсу Пуківським Юрієм Володимировичем 11—25 липня 2007 р. у Славутському районі Хмельницької області). — 120 арк.
2. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 297-Е (Польові етнографічні матеріали до теми: «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані студентом четвертого курсу Пуківським Юрієм Володимировичем 3—17 липня 2009 р. у Гощанському районі Рівненської області). — 58 арк.
3. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 345-Е (Польові етнографічні матеріали до теми: «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані Пуківським Юрієм Володимировичем 7—15 липня 2010 р. у Горохівському районі Волинської області та Радивилівському районі Рівненської області). — 78 арк.
4. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 375-Е (Польові етнографічні матеріали до теми: «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані аспірантом першого року навчання Пуківським Юрієм Володимировичем 7—13 червня 2011 р. у Сокальському районі Львівської області). — 38 арк.
5. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 376-Е (Польові етнографічні матеріали до теми: «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані аспірантом першого року навчання Пуківським Юрієм Володимировичем 7—16 липня 2011 р. у Бродівському та Радехівському районах Львівської області). — 98 арк.
6. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 377-Е (Польові етнографічні матеріали до теми: «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані аспірантом першого року навчання Пуківським Юрієм Володимировичем 29—30 липня 2011 р. в Іваничівському районі Волинської області). — 50 арк.
7. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 428-Е (Польові етнографічні матеріали до теми: «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані аспірантом другого року навчання Пуківським Юрієм Володимировичем 10—15 червня 2012 р. у Сокальському районі Львівської області). — 35 арк.
8. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 429-Е (Польові етнографічні матеріали до теми: «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані аспірантом другого року навчання Пуківським Юрієм Володимировичем 19—26 червня 2012 р. у Володимир-Волинському, Іваничівському та Локачинському районах Волинської області). — 73 арк.
9. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 430-Е (Польові етнографічні матеріали до теми: «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані аспірантом другого року навчання Пуківським Юрієм Володимировичем 4—15 липня 2012 р. у Кам'янка-Бузькому та Буському районах Львівської області). — 96 арк.
10. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, етнології та фольклористики ім. М.Т. Рильського НАН України (далі — АНФ

ІМФЕ НАН України). — Ф. 1—5. — Спр. 403. Дмитрук Н. Матеріали з народного календаря, зібрані на Волині. 1924—1929. — 137 арк. — (Рукопис).
11. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 1—7. — Спр. 716. Етнографічна комісія. Кореспондентська мережа. Народний календар, пісні, частушки, прислів'я, приказки, казки, загадки, легенди, анекдоти в Житомирській області. 1912—1932 рр. — 172 арк.
12. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 1—7. — Спр. 718. Фольклорні та етнографічні матеріали, зібрані окремими кореспондентами в Житомирській області. 1927—1930 рр. — 218 арк.
13. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 1—7. — Спр. 723. Народний календар, пісні, частушки, приказки. Записали Тартаковський, Тищенко, Ткаченко та інші в Житомирській області. 1922—1930 рр. — 116 арк.
14. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 1—7. — Спр. 725. Пісні, народний календар, весілля, прислів'я, приказки тощо. Записали Шаговая, Шаховський, Шафаренко та інші в Житомирській області. 1927—1930 рр. — 126 арк.
15. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 15—3. — Спр. 216. Матеріали до вивчення скотарства на Україні, звичаї, прикмети, лікування худоби. — 60 арк.
16. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 1—3 (дод.). — Спр. 312. Звичаї, обряди, вірування, зв'язані з святами весняного циклу. 1928—1929 рр. — 358 арк.
17. *Братчиковъ А.* Домашняя жизнь волынскихъ крестьянъ, ихъ нравы, обичаи и предразсудки / А. Братчиковъ // Матеріалы для изслѣдованія Волынской губерніи въ статистическомъ, этнографическомъ, сельско-хозяйственномъ и другихъ отношеніяхъ А. Братчикова. — Житомиръ, 1869. — Вып. 2. — С. 1—60.
18. *Бѣньковскій И.* Народныя повѣрія, суевѣрія и примѣты, пріуроченныя къ «Благовищеню»/ И. Бѣньковскій // Кіевская старина. — 1903. — Т. LXXX. — Кн. 5 (май). — Отд. II. — С. 98—100.
19. *Виноградова Л.Н.* Яйцо / Л.Н. Виноградова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2012. — Т. 5: С (Сказка) — Я (Ящерица). — С. 621—626.
20. *Глушко М.С.* Історико-етнографічна Волинь: локалізація, межі (за матеріалами наукових досліджень другої половини XX — початку XXI ст.) / М.С. Глушко // III Міжнародний науковий конгрес українських істориків «Українська історична наука на шляху творчого поступу». Луцьк, 17—19 травня 2006 р.: Доповіді та повідомлення : в 3-х т. / Укр. іст. т-во ; Волин. держ. ун-т ім. Лесі Українки. — Луцьк : Вежа, 2007. — Т. І. — С. 111—119.
21. *Глушко М.* Етнографічне районування України : стан, проблеми, завдання (за матеріалами наукових досліджень другої половини XX — початку XXI століть) / Михайло Глушко // Вісник Львівського університету: Сер. історична. — Львів, 2009. — Вип. 44 / за ред. О. Вінниченка. — С. 179—214.
22. *Градовський П.М.* Із глибини віків. Забрідська міфологія / П.М. Градовський. — Житомир : Полісся, 2008. — 140 с.
23. *Дмитренко А.* Етнографічна експедиція на Ратнівщину / Алла Дмитренко // Минуле і сучасне Волині та Полісся: науковий збірник. — Луцьк, 2012. — Вип. 42: Матеріали XLII Всеукраїнської наукової історико-краєзнавчої конференції, приуроченої 70-річчю Кортеліської трагедії 1942 року, смт. Ратно — с. Кортеліси, 20 вересня 2012 року. — С. 257—263.
24. *Ковальчук Н.* Реліктові особливості весняної обрядово-звичаєвої спадщини поліщуків у XX столітті (Історико-етнографічне дослідження за фактологічним матеріалом північних районів Рівненщини) / Надія Ковальчук // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. — Київ, 2005. — Вип. 5 (8). — С. 52—58.
25. *Конобродська В.* Поліський поховальний і поминальні обряди / Валентина Конобродська. — Житомир : Полісся, 2007. — Т. 1. Етнолінгвістичні студії. — 356 с.
26. *Конопка В.* Аграрні мотиви в календарній обрядовості українців східної частини Волині (за матеріалами експедиції 2007 р.) / Володимир Конопка // Народознавчі Зошити. — 2007. — № 5—7. — С. 540—544.
27. *Конопка В.* Хліборобські мотиви у великодньому та пізньовесняному циклах календарних звичаїв та обрядів українців Південно-Західного історико-етнографічного регіону України / Володимир Конопка // Етнічна історія народів Європи: зб. наук. пр. — Київ : Унісерв, 2014. — Вип. 42. — С. 31—39.
28. *Кравченко В.* З побуту й обрядів північно-західної України / Василь Кравченко // Збірник «Волинський науково-дослідчий музей». — Житомир, 1928. — Т. 1. — С. 67—114.
29. *Круть Ю.З.* Хліборобська обрядова поезія слов'ян / Ю.З. Круть. — Київ : Наукова думка, 1973. — 210 с.
30. *Кутельмах К.* Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / Корнелій Кутельмах // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / відп. ред. С. Павлюк, М. Глушко. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. — Вип. 2: Овруччина, 1995. — С. 191—210.
31. *Максимович М.О.* Дні та місяці українського селянина: Етнографічна розвідка / М.О. Максимович ; упоряд., пер. з рос., вступ. стаття та прим. В. Гнатюк. — Київ : Обереги, 2002. — 189 с.
32. *Мацюк З.* Із народу не викинеш: Діалектний словник фразеологізмів / Зоряна Мацюк. — Луцьк : Редакційно-видавничий відділ «Вежа» Волинського національного університету імені Лесі Українки, 2006. — 136 с.
33. *Несен І.* Сокира в народному побуті та обрядах (за матеріалами Правобережного Полісся) / Ірина Несен // Минуле і сучасне Волині й Полісся: роде наш красний: Збірник наукових праць. — Луцьк, 2007. —

Вип. 24: Матеріали Третьої Волинської обласної науково-етнографічної конференції, 14—15 червня 2007 року, м. Луцьк. — С. 222—226.
34. *Пархоменко Т.П.* Календарні звичаї та обряди Рівненщини: Матеріали польових досліджень / Т.П. Пархоменко. — Рівне : видавець Олег Зень, 2008. — 199 с. : іл., ноти.
35. *Пастернак Я.* Звичаї та вірування в с. Зіболках, Жовківського повіту / Ярослав Пастернак // Матеріяли до етнології й антропології. — Львів, 1929. — Т. XXI—XXII. — С. 321—352.
36. *Пуківський Ю.* Аграрні мотиви у великодній обрядовості українців Східної Бойківщини (кінець XIX — середина XX століття) / Юрій Пуківський // Народна творчість та етнографія. — 2010. — № 4. — С. 99—105.
37. *Сілецький Р.* «Дай, Боже, в добру пору, в добрий час…» (Традиційні уявлення українців про час на матеріалах будівельної обрядовості) / Роман Сілецький // Вісник Львівського університету: Сер. історична. — 2012. — Вип. 47. — С. 106—122.
38. *Сілецький Р.* Традиційна будівельна обрядовість українців : монографія / Роман Сілецький. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. — 426 с.
39. *Смоляк О.* Весняна обрядовість Західного Поділля в контексті української культури. Монографія / Олег Смоляк. — Тернопіль : Астон, 2004. — Ч. 1. — 296 с.
40. *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начало XX вв. / В.К. Соколова. — М. : Наука, 1979. — 289 с.
41. *Творун С.* Весняні аграрні звичаї та обряди українців Поділля / Світлана Творун // Народна творчість та етнографія. — 1991. — № 3. — С. 29—34.
42. *Толстая С.М.* Полесский народный календарь / С.М. Толстая. — М. : Индрик, 2005. — 600 с. — (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
43. Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-русскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ обществомъ. Юго-западный отдѣл. Матеріалы и изслѣдованія, собранныя П.П.Чубинскимъ / П.П. Чубинский. — Санкт-Петербургъ, 1872. — Т. III: Народный дневникъ, изданный подъ наблюденіемъ Н.И. Костомарова. — 486 с.
44. *Ясинский А.* Статистическое описаніе села Ярославичь Дубенскаго уѣзда / А. Ясинский // Волынскія губернскія вѣдомости. Часть неофиціальная. — 1859. — № 52. — С. 111—112.
45. *Kopernicki I.* Przycyznek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiahelskim / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej wydawany staraniem Komisyi antropologicznej Akademii umiejętności w Krakowie. — Kraków : Drukarnia Uniwersytety Jagiellońskiego pod zarządem A.M. Kosterkiewicza, 1887. — T. XI. — Dział III. — S. 130—228.
46. *Sokalski B.* Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / Bronisław Sokalski. — Lwów, 1899. — 496 s.

Yurii Pukivsky

GIVE BIRTH, O LORD, TO EVERYONE'S FATE: ON SPRING AGRARIAN CUSTOMS AND RITUALISM IN UKRAINIANS OF HISTORIO-ETHNOGRAPHIC VOLHYNIA

The article has brought some light upon the labour ritualism in Ukrainians of historio-ethnographic Volhynia. Those ritual acts have been closely tied with field works in the springtime. Various customs and rites have been inseparable part of ploughing, sowing and seeding aimed securing rich future harvest completing the wholeness of Volhynian agrarian calendar.

Keywords: sowing, ploughing, rites, rituals, beliefs, prohibition, historical-ethnographic Volhynia.

Юрий Пукивский

«РОДЫ, БОЖЕ, НА ВСЯКОГО ДОЛЮ»: ВЕСЕННИЕ АГРАРНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ УКРАИНЦЕВ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ВОЛЫНИ

Освещается трудовая обрядность украинцев историко-этнографической Волыни, связанная с проведением полевых работ в весеннюю пору. Различные обычаи и обряды, которые были неотъемлемой частью процесса вспашки, сева и посадки сельскохозяйственных культур и направлялись на обеспечение богатого будущего урожая, составляли целостную систему в пределах народного календаря волынских крестьян.

Ключевые слова: сев, вспашка, обычаи, обряды, поверья, запрет, историко-этнографическая Волынь.



Петро БІЛЯКОВСЬКИЙ

НАРОДНІ УЯВЛЕННЯ ПРО ВПЛИВ МЕТЕОРОЛОГІЧНИХ ЯВИЩ НА РОДИННЕ ТА ГРОМАДСЬКЕ ЖИТТЯ

(за польовими матеріалами з Українських Карпат)

Описані уявлення українців Карпат про прояви погоди як передвісники майбутнього. Визначено основні групи повір'їв, які приурочувались до обрядів родинного циклу та окремих дат сільськогосподарського календаря. Висвітлено окремі повір'я, пов'язані з появою комети.

Ключові слова: погода, весілля, похорон, комета.

Повсякденне життя людини було, і навіть сьогодні є, наповненим різного роду заборонами, приписами та забобонами. Вважається, що майбутню долю можна передбачити за допомогою багатьох методів: ворожінь на руці чи виконанні спеціальних дій у певні календарні свята.

У пропонованому дослідженні ми б хотіли зосередити увагу на уявленнях про вплив погодних явищ на повсякденне життя українців Карпат. Проілюструвати, як за допомогою таких спостережень передбачали долю людини та зміни в суспільному житті. Хоча ці передбачення не можна вважати раціональними, проте вони відображають уявлення про погоду як можливого передвісника майбутнього. А стійке побутування в сільському середовищі робить їх цінним джерелом для вивчення народної психології.

Зважаючи на це, ми б хотіли, насамперед, визначити роль спостережень за погодою в контексті обрядів життєвого циклу людини: дня народження, весілля та похорону.

Проблематику метеорологічних прикмет, передвісників людської долі, досліджували російський етнолінгвіст Олександр Гура [16] та сучасний український народознавець Світлана Маховська [20], щоправда, статті вказаних авторів стосуються, в першу чергу, спостережень за погодою у день весілля та відносяться до Полісся та Слобожанщини.

Джерельною базою дослідження є аналітичні, науково-популярні та періодичні видання XIX—XXI ст., а також дані польових етнографічних експедицій, проведених особисто автором впродовж 2005—2013 рр. [5; 6; 7; 8; 10; 13][1] з долученням польових матеріалів, зібраних науковими працівниками й аспірантами Інституту народознавства НАН України та кафедри етнології Львівського національного університету імені Івана Франка: Л. Горошко [1], Г. Дронів [2; 3], В. Нємцом [4; 9], О. Кучер [11], О. Квятковською [12][2].

Виявлений та проаналізований фактичний матеріал дає змогу виділити основні групи подібних вірувань. За своєю прогностичною спрямованістю вони

[1] Під час проведення дослідження було обстежено окремі населені пункти у Верховинському, Косівському, Богородчанському р-нах Івано-Франківської обл.; Великоберезняському, Перечинському, Міжгірському, Воловецькому та Рахівському р-нах Закарпатської обл., Самбірському та Дрогобицькому р-нах Львівської області; Путильському та Вижницькому р-нах Чернівецької обл.

[2] Користуючись нагодою, висловлюю всім щиру подяку за дозвіл користуватися їхніми матеріалами.

розділяються на: прикмети індивідуального характеру, які спрямовані на передбачення долі однієї особи чи сім'ї; ворожіння, завдяки яким прогнозували явища, які впливають на населення села, краю, країни.

Індивідуальні прогнози, як правило, приурочують до знакових подій у житті людини — дня народження, весілля тощо. Своєрідну групу ворожінь, які ґрунтуються на спостереженні за погодою у день народження людини, є метеопрогнози на її день весілля та похорону. Такі прикмети засвідчують віру у пов'язаність погоди і життєвого циклу людини: «*У ику погоду родитци, то в таку заміш виходит*» *(Пороги Бог. Ів*[3]*.)* [2, арк. 39]; «*В яку погоду народився, в таку ме вмирати, така погода буде при смерти, коли мут ховати*» *(Яблунька Бог. Ів.)* [2, арк. 70]; «*В яку годину вродишся, в таку женишся і в таку помреш*» *(Підбуж Смр. Лв.)* [12, арк. 28].

Порівняно невелику групу прогнозів складають ворожіння на долю дитини за станом погоди при її народженні. Зазвичай, вони ґрунтуються на ототожненні стану погоди з майбутнім життям: «*Єк дитина народитци, шо дошьч буде, то хмарне її життя буде*» *(Яблунька Бог. Ів.)* [2, арк. 85]; «*Єк єсно, то життя ясне*» *(Яблунька Бог. Ів.)* [2, арк. 85].

Найпоширенішими є передбачення долі за погодою у день весілля. Підставою для здійснення пророцтва є тлумачення опадів або у сам день весілля, або конкретно під час шлюбної церемонії. Виявлені відомості дозволяють виокремити кілька головних комплексів віщувань:

1. Дощ на весіллі як ознака ***щасливого*** подружнього життя, яка ґрунтується на асоціації «дощ — багатство»: «*Якщо дощ паде, то багачі будуть*» *(Космач Бог. Ів.)* [2, арк. 88].

2. Дощ як ознака ***нещасливого*** подружнього життя, яка базується на метафоричному ототожненні дощу з слізьми. Опади у цьому випадку означали «плаксиве» життя: «*То нефайно будуть жити*» *(Біласовиця Вол. Зк.)* [4, арк. 22]; «*То плохо для молодих. Молода буде всьо врем'я плакати*» *(Тишів Вол. Зк.)* [4, арк. 50].

3. Дощ як вияв того, що за нареченим/нареченою плачуть інші дівчата/парубки. Це уявлення фіксується у двох проявах: дощ як свідчення того, що наречений перед одруженням зустрічався з іншою дівчиною та покинув її, внаслідок чого вона гірко плакала [10, арк. 56]; дощ як свідчення того, що шанувальники молодого чи молодої (потенційні наречені) плачуть з жалю через те, що ті одружуються, й таким чином викликають дощ [1, арк. 95].

4. Антиномічні прикмети, ***які детермінують*** долю залежно від прояву погоди: «*Якщо буде гарна погода на весіллі і вдруг така трошки гроза пішла, то казали, шо буде багата, а як лило, то якась плаксива*» *(Урич Скл. Лв.)* [1, арк. 83]; «*Як удень весілля ішов дощ, то казали, шо плаксива молода буде, обидвоє будут плаксиві. А як сніг іде, то багаті будут*» *(Шепіт Долішній Виж. Чр.)* [1, арк. 106]. Залежність майбутнього подружнього життя від прояву погоди яскраво демонструють матеріали зі с. Бісків (Пут. Чр.) на Буковинській Гуцульщині. Згідно з ними, дощ на весіллі віщував щастя та багатство, грім — хвороби («слабість»), вітер та буря — сварки [9, арк. 14].

5. Асоціативні зіставлення, які вказують на ***залежність життя від характеру погодних умов***, без прив'язки до дощової погоди. Ймовірно, ці прикметиповір'я є похідними від згаданих груп: «*Єк весіллє, та й погана погода, то й життє буде недобре*» *(Бережниця Вер. Ів.)* [3, арк. 2]; «*Якшо ясний день, то будуть файно жити*» *(Сприня Смр. Лв.)* [13, арк. 34].

6. Сонячна погода на весіллі як ознака дошлюбної чистоти молодої. Таке свідчення, щоправда, зі жартівливим підтекстом, було зафіксовано нами у гуцульському с. Нижній Березів (Кос. Ів.): «*Як йдуть до шлюбу і сонце, то означає, шо не спав молодий з молодою, якщо тепло та й дощ не йде*» [7, арк. 42]. Зважаючи на вік респондента, припускаємо, що цей жарт-повір'я побутує у середовищі сільської молоді.

[3] Тут і далі для позначення адміністративних одиниць рівня області та району будемо використовувати наступні скорочення: Івано-Франківська область — Ів., Богородчанський район — Бог., Верховинський район — Вер., Косівський район — Кос., Долинський район — Дол.; Львівська область — Лв., Дрогобицький район — Дрб., Самбірський район — Смб.; Закарпатська область — Зк., Воловецький район — Вол., Міжгірський район — Мжг., Перечинський район — Пер., Великоберезнянський район - ВлБ, Рахівський район — Рхв.; Чернівецька область — Чр., Вижницький район — Виж., Путильський район — Пут. Назву населеного пункту подаємо повністю.

Найпоширенішими є згадки, які вписуються у рамки двох перших комплексів. До того ж, у деяких селах побутують повір'я як першого, так і другого типу. Подібні ворожіння є відомими і в інших етнографічних регіонах України [16; 20, с. 106—109]. Асоціативні зіставлення при цьому також підпадають під окреслені комплекси.

За допомогою літературних згадок піддається реконструкції ще один комплекс вірувань, якими українці пояснювали опади під час весілля. Так, поліщуки вірили: якщо у день весілля іде дощ, то це означає, що наречені раніше зішкрябували підгорілі рештки страви зі сковороди, їли хліб, який підгорів, чи любили пінку з молока [16, с. 31]. На жаль, в опрацьованих нами польових матеріалах, а також при проведенні опитувань, зафіксувати подібні згадки не вдалось. Про можливе побутування уявлень такого типу на досліджуваній території опосередковано свідчить запис українського народознавця кінця XIX ст. Данила Лепкого з Дрогобиччини. Згідно з ним, селяни вірили, що дощ падає на весіллі того парубка чи дівчини, котрі під час свого дівоцтва/парубоцтва любили їсти ласощі [19, с. 159].

Подібні асоціативні зв'язки виявляємо у народних поглядах про певний стан погоди під час похорону. Зрозуміло, що жодної прогностичної властивості ці спостереження уже не мали, проте вони, на думку селян, відображали, яким був покійник, або ж куди його душа потрапила після смерті. Виявлений фактографічний матеріал дає змогу виокремити такі головні групи повір'їв:

1. Побудовані на основі метафоричного зв'язку «дощ-сльози». Це, пояснення дощу як ознаки того, що небо чи світ плаче за померлим: *«Душа небіжчика плаче за тим світом» (Лопушна Смр. Лв.)* [12, арк. 13]; *«Плаче світ за тим мерлим» (Сприня Смр. Лв.)* [12, арк. 22]; або ж дощ як наслідок оплакувань покійника на землі: *«Ревут усі так, що й дощ пішов» (Ясіня Рхв. Зк.)* [8, арк. 79].

2. Дощ як свідчення скупості померлого (зокрема того, що він шкодував іншим людям води) [12, арк. 19, 25; 7, арк. 7].

3. Негода як ознака того, що покійник не любив дощу або вітру і проклинав їх [5, арк. 20; 8, арк. 47; 18, с. 478].

4. Уявлення про те, що дощ змиває гріхи покійника. Ймовірно, вони засновані на вірі в очисну силу води. Наявність опадів у такому випадку вважається селянами хорошою ознакою [5, арк. 38; 1, арк. 108; 13, арк. 34].

5. Дощова погода як ознака того, що покійник знався з нечистою силою (був упирем, відьмою чи володів надприродними здібностями, зокрема, вмінням відвертати хмари). Ці повір'я є загальновідомими в українців регіону. Згідно з ними, при похованні такої людини змінюється погода, розпочинається буря чи злива. Тому, щоб припинити дію стихії, слід було належним чином поховати мерця: покласти у могилу лицем вниз, забити осиковий кілок тощо [32, s. 261; 2, арк. 17; 5, арк. 40; 11, арк. 12; 8, арк. 14; 6, арк. 31].

Як бачимо, спостереження за погодою у знакові для кожної людини дати займали важливе місце для ворожіння майбутньої долі. Зважаючи на час, значення та підготовку до проведення кожного окремого обряду, зрозуміло, чому найбільше спостережень та пов'язаних з ними варіантів ворожінь приурочували до дня весілля (дня, у який відбувалась шлюбна церемонія). Одруження як один з найважливіших обрядів переходу було своєрідною серединою життєвого циклу людини, й тому спостереження за різноманітними об'єктами, а також ритуально-магічні дії, що проводились у цей день, були покликані визначити і забезпечити добробут і щасливе подружнє життя.

Описані уявлення та народні тлумачення проявів погоди під час народження, весілля та похорону ґрунтуються також на таких принципах: ототожнення стану погоди з майбутнім життям людини (характерно для весілля та дня народження) за прямою аналогією: яка погода, таке й життя; прогнози у день весілля, здійснені на підставі уявлень про метафоричні зв'язки: «дощ — сльози» та «дощ — багатство»; уявлення про те, що дощ на весіллі чи похороні спричинений плачем інших людей (зв'язок «сльози — дощ»); уявлення про дощ під час похорону як вияв характеру покійника (нелюбов до негоди, скупість тощо); дощ під час похорону як свідчення надприродних здібностей померлого.

Повір'я колективного характеру не є настільки розповсюдженими, як індивідуальні. Деякі з них піддаються опису лише завдяки одиничним згадкам у джерелах. За хронологічною віднесеністю розділяємо ці прикмети на два комплекси: спостереження

за станом погоди, приуроченні до календарних свят, і ситуативні спостереження за проявами погоди та небесними світилами.

Виявлені відомості свідчать, що на досліджуваній території передбачення на майбутню долю, як правило, приурочували до днів св. Василія Великого (14 січня) та Введення (Введення у храм Пресвятої Богородиці, 4 грудня). За своїм хронологічним розташуванням ці дні відповідають уявленням про початок нового року. Тому прояв погоди, який спостерігали у цей час, та аналогії, які він викликав, були підставою для ворожби на цілий рік.

Так, гуцули вірили, якщо на Василя буде буря, то це віщує війну, а сніг зі сильним вітром — «неспокій в краю і між цісарями» [33, s. 26; 25, c. 7]. Як бачимо, у цьому випадку є пряма аналогія: неспокійна погода (буря, вітер зі снігом) — неспокій у краю. Натомість снігопад без вітру пророкував добрі заробітки у наступному році (ймовірно тут, як й у випадку з деякими індивідуальними прогнозами, має місце асоціація «сніг — багатство»); дощ — «мир» (пошесть, помор, що, вірогідно, пов'язане з дощем як нетиповою ознакою погоди взимку); мороз — здоров'я [31, s. 213]. Однак зауважимо, що при проведенні польових досліджень нам не вдалось зафіксувати сучасних інтерпретацій ворожінь такого типу.

На Гуцульщині також побутувало повір'я, приурочене до дня Введення: у цей день слід було спостерігати за тим, як розташований туман. Це дозволяло визначити, люди якого віку вмиратимуть цього року: «*Якщо мрачи верхом, тогди молоді будуть вмирати, а як посередині стоїть мрака, — середньовічні, а якшо внизу, то старі*» *(Розтока Рхв. Зк.)* [8, арк. 22]. Схоже вірування наприкінці XIX ст. було зафіксоване у словенців: вони приурочували його до 25 січня (день св. Павла), намагаючись спрогнозувати, люди з яких верств вмиратимуть. Якщо туман стелився при землі, то мали вмирати бідні, дещо вище — господарі середнього достатку, ще вище — багатії [28, s. 902; 29, s. 338].

За своєю прогностичною здатністю з цією прикметою споріднене повір'я, засноване на спостереженні за деревами у лісі після буревіїв. Якщо вітри ламали багато молодих дерев, то це означало, що цього року загине багато молодих людей: «*Як молодий ліс ломить, так молодий нарід паде*» (Підбуж Дрб. Лв.) [13, арк. 58]. Аналогічне уявлення побутувало і в поляків [26, s. 208].

Дещо відмінними від наведених повір'їв є вірування, пов'язані з появою комети. Хоча ці прикмети не вказують на спостереження за метеорологічними явищам (такими як туман чи вітер), проте за допомогою них прогнозували можливу посуху чи неврожай. Деякі пророцтва пов'язані також з кольором небесного тла, який міг бути спричинений наявною на той момент погодою (вітром, хмарністю тощо).

Згідно з джерелами кінця XIX — початку XX ст., українці, як і представники інших європейських народів, пов'язували появу комети з можливою посухою, голодом та війною [17, c. 110; 25, c. 7; 22, c. 162; 15, c. 173; 23, c. 19; 21, c. 178; 30, s. 101]. Інколи передбачення здійснювали залежно від її кольору, товщини та довжини хвоста: «*Комета, коли бліда, віщує помор, коли червона, — урожай на збіжжя*» *(Печеніжин Кол. Ів.)* [31, s. 203]; «*Єк покажетци на небі чьирвонна віха — то на войну. А єк біла, але худа — то на голод, а єк покажетци велика, товста, біла віха — то на торопкий людцкий мір*» *(Гуцульщина)* [24, c. 71].

Сучасні фіксації вірувань про комету засвідчують стабільність повір'я про те, що її поява віщує несприятливі явища для суспільства. Проте завдяки матеріалам, зібраним на Гуцульщині, простежуємо поступове розмивання прогностичних характеристик. Здебільшого респонденти акцентують на негативному значенні: «*Комета віщує біду, і то дуже велику, для людей усіх, для держави*» *(Яблунька Бог. Ів.)* [2, арк. 73]; «*То є поганий знак, може бути голод, ниурожя*» *(Голови Вер. Ів.)* [3, арк. 39]; «*То на посуху, або на велику бурю, або врожаю не будет*» *(Пороги Бог. Ів.)* [2, арк. 47].

Зважаючи на різноманітність тлумачень, пов'язаних з появою «блукаючої зірки», спробуємо визначити, на основі яких аналогій могли сформуватись такі уявлення. Перш за все, це поява на небі нового світила, яке за зовнішніми ознаками відрізнялося від решти зірок. Уже цей факт викликав здогади про невипадковість події і підлягав осмисленню та витлумаченню певного прогнозу. Пророцтво, яке здійснювали, залежало від зовнішніх ознак комети (колір, товщина хвоста тощо) та від того, наскільки попередні появи комети збігалися зі стихійними лихами, війнами, епідеміями.

Уявлення про те, що комета є передвісником посухи, було відоме ще у Стародавній Греції. Спробу пояснити це явище крізь призму власної концепції світобудови здійснив відомий грецький філософ Арістотель (384—322 до н. е.). Згідно з його вченням, посуха та вітри, які пророкує комета, свідчать про вогняний склад небесного тіла, внаслідок чого повітря, що знаходиться навколо нього, стає сухішим, і волога, яка є у ньому, розріджується і не здатна згуститись у воду [14, с. 456]. Попри невідповідність цієї концепції зі сучасними дослідженнями, висновки філософа є цінними, оскільки свідчать про побутування цього повір'я у IV ст. до н. е. Виведена Арістотелем логічна конструкція вказує на взаємозв'язок «комета — вогонь — посуха». Не виключено, що саме така аналогія є в основі цього повір'я, позаяк подібні уявлення характерні і для українського етнографічного матеріалу. Так, згідно зі записами українського народознавця Павла Чубинського (1839—1884), на Холмщині вважали, що комета може запалити землю [23, с. 19]. Водночас, у джерельних матеріалах з Київщини знаходимо прикмету: «Комета — передвісник посухи», засновану на ототожненні комети з мітлою. Селяни вірили, що води у джерелах меншає, адже мітла вимела усю воду [30, s. 101].

Статистичні дані, які містяться в історіографії, дають змогу визначити принцип формування повір'я про «віху» як передвісника епідемії. Пік фіксацій таких уявлень припав на період пізнього середньовіччя. Велика кількість згадок стала причиною більш докладного аналізу цього повір'я істориками. В результаті з'ясовано, що впродовж 1347—1665 рр. у Європі було зауважено та описано 129 комет. У 33 випадках їх поява збіглася з епідеміями [27, s. 22]. Це могло вплинути й на утвердження віри у причинно-наслідкові зв'язки між видимістю «віхи» та можливим лихом. Не зайвим буде відзначити й те, що схожі пророцтва розміщувались і в друкованих календарях та астрологічних прогнозах, що також сприяло їхньому поширенню.

Вірогідно, за схожим принципом сформувались і уявлення про те, що комета віщує воєнні дії. В окремих свідченнях це повір'я деталізується: до передвісників зараховують лише комети, забарвлені у червоний колір [3, арк. 11; 24, с. 71]. Ці уточнення пов'язуємо з асоціативними аналогіями: червона комета — кровопролиття — війна. Заслуговує на увагу і те, що саме червоний колір неба виникав під час проведення воєних дій і був викликаний спаленням пороху при гарматних залпах.

Визначаючи роль спостережень за погодою для прогнозування майбутнього, відзначимо, що індивідуальні передбачення й досі не втратили своєї актуальності. Найбільше значення надають спостереженням за погодою у день весілля. Натомість, колективні пророцтва за допомогою спостережень на Василя чи Введення уже не практикують. Спорадичні відомості про них хоча й фіксуються, проте ці згадки є одиничними і не дають змоги стверджувати про їхню загальновідомість у досліджуваному регіоні.

Уявлення українців про комету та пов'язані з її появою пророцтва суголосні з віруваннями інших європейських народів. У контексті негативного прогнозу вони є однорідними — комета віщувала голод, посуху, війну, неврожай. У наш час респонденти ще пам'ятають про такі передбачення, проте спостерігаємо спрощення тлумачень. Як правило, інформатори просто наголошують на негативній ролі комети.

1. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 533. — 168 арк.
2. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 654. — 132 арк.
3. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 657. — 55 арк.
4. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 690. — 50 арк.
5. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 692. — 57 арк.
6. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 693. — 35 арк.
7. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 694. — 42 арк.
8. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 695. — 80 арк.
9. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 700. — 54 арк.
10. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 702. — 90 арк.
11. Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 251 Е. — 63 арк.
12. Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 381Е. — 28 арк.
13. Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 392 Е. — 97 арк.
14. *Аристотель*. Метеорологика / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4 т. — Т. 3. — Москва : Мысль, 1981. — С. 443—556.

15. *Вовк Хв*. Етнографічні особливості українського народу / Хведір Вовк // Студії з української етнографії та антропології. — Київ : Мистецтво, 1995. — С. 39—218.
16. *Гура А.В*. Дождь во время свадьбы / А.В. Гура // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. — Москва : Наука, 1986. — С. 30—33.
17. *Кайндль Р.Ф*. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Р.Ф. Кайндль ; пер. з нім. (за вид. 1884 р.) З.Ф. Пенюк ; післямова О.М. Масана. — Чернівці : Молодий буковинець, 2000. — 208 с. : іл.
18. *Козарищук В*. Из буковинских карпатских гор / В. Козарищук // Наука. — Вена, 1889. — С. 356—363, 407—412, 474—486, 541—547, 596—605, 661—665, 729—744.
19. *Лепкій Д*. Вода в людовій вірі / Данило Лепкій // Зоря. — Львів, 1888. — № 9. — С. 159—160.
20. *Маховська С*. Традиційні весільні прикмети і заборони на Слобожанщині в першій половині XX століття / Світлана Маховська // Народна творчість та етнографія. — 2011. — № 6. — С. 106—112.
21. *Потушняк Ф*. Солнце, луна, звезди, небо в народном веровании / Федір Потушняк // Народная школа. — Ужгород, 1940—41. — № 9. — С. 175—180.
22. *Франко І*. Людові вірування на Підгір'ю / Іван Франко // Етноґрафічний збірник / під ред. д-ра Івана Франка. — Львів, 1898. — Т. V. — С. 160—218.
23. *Чубинский П.П*. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорським Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования / П.П. Чубинский. — Санкт-Петербург, 1872. — Т. 1. — Вип. 1. — 224 с.
24. *Шекерик-Доників П*. Рік у віруваннях гуцулів (вибрані твори) / Петро Шекерик-Доників. — Верховина : Гуцульщина, 2009. — 352 с.
25. *Шухевич В*. Гуцульщина. Ч. 4 / Володимир Шухевич // Материяли до українсько-руської етнольоґії. — Львів, 1904. — Т. VII. — 272 с. : іл.
26. *Gustawicz B*. Podania, przesądy, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody / Bronisław Gustawicz // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. — Kraków, 1882. — T. VI. — S. 201—317.
27. *Kracik J*. Staropolskie postawy wobec zarazy / ks. Jan Kracik — Krakow ; Petrus, 2012. — 225 s.
28. *Mikławiec P*. Z kraju słowienców / Piotr Mikławiec // Wisła: miesięcznik geograficzno-etnograficzny. — Warszawa, 1892. — T. VI. — Z. 4. — S. 899—905.
29. *Miklavec P*. Zwyczaje, zabawy i zabobony ludu słoweńskiego w południowej Styryi / Piotr Miklavec // Lud: Kwartalnik etnograficzny. — Lwów, 1902. — T. VIII. — S. 337—350.
30. *Rulikowski E*. Zapiski etnograficzne z Ukrainy / Edward Rulikowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. — Kraków, 1879. — T. III. — S. 62—166.
31. *Schnaider J*. Lud peczeniżyński Szkic etnograficzny / Józef Schnaider // Lud: Kwartalnik etnograficzny. — Lwów, 1907. — T. XIII. — S. 21—23, 98—117, 202—215.
32. *Scnaider J*. Z kraju. Hucułów / Józef Scnaider // Lud: Kwartalnik etnograficzny. — Lwów, 1900. — T. VI. — S. 257—267.
33. *Waigel L*. O huculach. Zarys etnograficzny / L. Waigel. — Krakow, 1887. — 40 s.

Bilyakovskyy Petro

PEOPLE'S NOTIONS AS FOR THE INFLUENCE OF METEOROLOGICAL PHENOMENA ON FAMILY AND PUBLIC LIFE

(after materials from the Ukrainian Carpathians)

In the article have been described some spread among Carpathian Ukrainians manifestations of weather as the exordia of future events. Certain main groups of beliefs, coincided with rites of family cycles and especial dates of agricultural calendar, have been determined. Particular beliefs, connected with appearance of comets, were investigated.

Key words: weather, weddings, funerals, comet.

Биляковский Петро

НАРОДНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВЛИЯНИИ МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКИХ ЯВЛЕНИЙ НА СЕМЕЙНУЮ И ОБЩЕСТВЕННУЮ ЖИЗНЬ

(по полевым материалам Украинских Карпат)

В статье описаны представления украинцев Карпат о погодных явлениях как предвестниках будущего. Отмечены основные группы поверий, которые приурочивались к обрядам семейного цикла и определенным датам сельскохозяйственного календаря. Рассматриваются отдельные поверья связанные с появлением комет.

Ключевые слова: погода, свадьба, похороны, комета.



Василь КОЦАН

ТРАДИЦІЙНЕ ВЕСІЛЬНЕ ВБРАННЯ ЗАКАРПАТТЯ XIX — ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX ст.

Стаття присвячена дослідженню особливостей традиційного весільного вбрання Закарпаття XIX — першої половини XX ст. На основі польових, архівних і літературних джерел, музейних колекцій проаналізовано основні складові вбрання наречених на традиційному народному весіллі краю. Поряд із характеристикою крою та елементів оздоблення чимала увага зверталась на обрядовій ролі окремих елементів весільних строїв. Важливим було виявлення особливих та відмінних рис у виготовленні та декоруванні одного й того ж весільного атрибуту в різних районах краю. Зберігаючи загальноукраїнську основу традиційне народне весілля на Закарпатті мало велику кількість локальних варіантів.

Ключові слова: весільне вбрання, сорочка, блузка, спідниця, фартух, пояс, хутряна безрукавка, зачіски та головні убори, вінок, прикраси з бісеру, штани, капелюх, чоботи, весільні топірці.

Сімейне життя українців традиційно супроводжувалося різноманітними обрядами та ритуалами, які в образно-символічній формі відзначали певні етапи життя людини та найважливіші стадії розвитку родини в її життєвому циклі: народження дитини, її повноліття, утворення сім'ї, сімейні ювілеї, смерть когось із членів сім'ї. У циклі сімейної обрядовості переплелися дії, символи, словесні формули та атрибути, виникнення яких належить до різних історичних періодів з притаманними кожному з них нормами і поглядами. Біля витоків свого формування сімейні обряди та ритуали тісно стикалися з магічними заходами, які мали забезпечити сім'ї та окремій людині щастя, багатство та плодючість, захистити її від злих сил. Із розвитком раціональних знань магічні обряди поступово втрачали свій первісний зміст, все більше набуваючи розважального характеру. Так формувався багатошаровий і багатофункціональний обрядовий комплекс. Таким в основному він залишається і тепер, хоча й зазнав значних трансформацій та спрощень.

Комплекти традиційного весільного вбрання молодих милували своєю життєрадісною красою, багатством елементів та кольорів, їх обрядовою значимістю, дивовижною мистецько-художньою довершеністю. Впродовж вікової історії кожна деталь одягу освячувалась колективною народною традицією. Вона мала служити одній високій меті — захистити подружжя від лихих сил, забезпечити молодим щасливе майбутнє, показати на людях їхню чесність у житті та вправність у роботі, а значить засвідчити їхню зрілість і готовність до створення власної сім'ї.

Кількість весільного одягу, зазвичай, належала до важливих соціальних маркерів. До весілля дівчата готували собі придане. Найчастіше до нього входили сорочки, кожухи, головні убори та взуття. *Сорочка*, як головний елемент жіночого вбрання, і в комплекті весільного одягу поряд із головними уборами була домінантою. Наявність у дівчини кількох, оздоблених вишивкою, сорочок засвідчувала її багатство. Народна коломийка підтверджує це словами:

Хвалилася гуцулочка
Межи гуцулками,
Що ся буде віддавати
З трьома сорочками [27, с. 63].

Весільні жіночі сорочки долинян Закарпаття виділялись, вільним кроєм, пишною вишивкою білим по білому із незначним вкрапленням інших барв. Одним із найяскравіших прикладів весільних сорочок

були сорочки («білениці», «ромованки») тереблерiцьких долинянок, в яких передню полу і рукав вишивали білими нитками техніками гладі та вирізування. Орнаментальна композиція формувалась з трьох-чотирьох поздовжніх смуг геометричних мотивів: ромбів, розеток, скісних хрестів, трикутників, квадратів. У 30—40-х рр. XX ст. до білих ниток додавали червоні, сині, жовті, зелені, якими вишивали допоміжні орнаментальні мотиви. Оздоблення сорочок вишивкою «білим по білому» було досить поширеним явищем на усій території України [17, с. 27].

Наприкінці XIX — на початку XX ст. у селах долини р. Тересви поширились довгі весільні сорочки, декоровані різноманітними швами, морщенням та вишивкою. Характерною їх особливістю було те, що посередині, під прямокутним вирізом горловини, робили неглибокий (5—8 см) поздовжній розріз («розпірку»), що зав'язувався на плетені шнурочки («шпульки») з китицями («бубонами») на кінцях. Декоративне морщення передньої пілки та плечової частини рукавів доповнювалось орнаментальними смугами, виконаними техніками вирізування та обмітування, широкими воланами («фодрочками») та мережками ручної роботи. Все це робилось білими нитками. Єдиним місцем, яке декорували різнокольоровою вишивкою, були морщені манжети та фодри, на яких вишивали орнаментальні смуги з ромбів та скісних хрестів. У 30—40-х рр. XX ст. поширеними були мережки, при виготовленні яких витягували та обмітували нитки перетикання, формуючи різноманітні візерунки («вшилякі взори»). Часто на фодрах весільних жіночих сорочок в'язали мережки у вигляді букви «ж», яка у народному віруванні символізувала щасливе життя молодої пари. У селі Нересниця люди, вишиваючи весільні сорочки говорили: «Цільккованими (мережаними) взорами парадилися, до свальби ладилися»[1].

У турянських долинян наречені одягали *блузу («візитку»)* з відбіленого домотканого лляного полотна. Вона могла мати як довгі, так і короткі рукави. Довгі рукави завершувались манжетами, а короткі —



Весілля, с. Буштино Тячівського району. 40-ві рр. XX ст. Фото з архіву автора

збиралась у дрібні складки («рями») й завершувались мережкою («чіпкою») ручної роботи. Весільні «візитки» шили без коміра, у поясі стягували гумкою («гумаком») або бантом. Блузи оздоблювали вишивкою рослинних або геометричних орнаментів, виконаною технікою «хрестик» на грудях («фараметликах»), плечовій частині рукавів та на манжетах. Кольорову гаму обирала наречена на власний смак. Наприкінці 30-х — на початку 40-х рр. XX ст. зустрічались весільні «візитки» з білої шовкової матерії, передню пілку яких оздоблювали «защипами» та фабричними мережками («чіпками») [28, с. 3—4].

Структурою орнаментальної композиції вишивки та технікою вишивання виділялись вінчальні сорочки бойкинь Закарпаття. Плечову частину рукавів вінчальних жіночих сорочок воловецьких бойків оздоблювали стилізованим колом, що утворювалось завитками, вишитими червоними нитками, як символом кохання. Обабіч кола розміщували дві стилізовані галузки квітів, а його внутрішню площину заповнювали вишитими стилізованими постатями чоловіка і жінки з хрестами («вірити у Бога»), а між ними — дві восьмипелюсткові квітки («вби ся держали купи як тоті квіточки»). Навколо такої композиції вишивали стилізовані стебла з дрібними листочками. Вони символізували рідних, які мали допомагати молодій парі, сприяти сімейному благополуччю [21, с. 137].

Вінчальні сорочки міжгірських бойків вишивали технікою «гладь» («на вбиваня»). В основі орнаментальної композиції лежали чотири червоні, чотири зелені та одна блакитна стилізовані квітки, викладені у формі прямого та скісного хрестів, що перетиналися. У народних віруваннях прямий хрест символізував чо-

[1] Етнічні особливості народного вбрання дубівських (села Дубове, Красна, Тарасівка, Широкий Луг Тячівського району) та усть-чорнянських долинян (села Усть-Чорна, Лопухів, Руська Мокра, Комсомольськ (Німецька Мокра)) XIX — першої половини XX ст. (Польові матеріали автора. — 2009 р. — С. 3).

ловіка, а скісний — жінку. Таку композицію обрамляли чотири стилізовані віночки у формі ліри з квіток, дрібних бутонів, стебел та листочків [21, с. 138].

Дівочі вінчальні сорочки українців Закарпаття часто застосовували у різних обрядах. У селах Нанково, Нижнє Селище, Копашнево, Драгово Хустського району та Чумальово, Кричево, Угля, Дулово, Новобарово, Руське Поле Тячівського району існував обряд вмивання обличчя наречених («молодих») із застосуванням вінчальних сорочок. Молода зливала молодому на руки воду, він умивався і втирався пазухою сорочки молодої. Потім молодий зливав молодій, вона втиралась пазухою його сорочки. Такий обряд мав на меті зберегти любов між молодими. Старожили з цього приводу казали: «Мавуть любитися і жити в купі до скончанія» [2, с. 29; 12, с. 284; 29, с. 29].

Поверх сорочки наречені одягали *спідниці та фартухи*, які в окремих районах чи селах підперезували *поясами*. У середині ХІХ — на початку ХХ ст. весільні спідниці та фартухи, як і сорочки, шили з білого домотканого полотна чи білої фабричної матерії. У 20—40-х рр. ХХ ст. зустрічались й кольорові спідниці та фартухи, найчастіше червоні, бордові, зелені чи сині.

Тересвянські долинянки весільні фартухи шили з білої атласної чи шовкової матерії з довгим вузьким, пришивним пояском. По боках та внизу фартухи оздоблювали машинними швами червоного кольору та білою фабричною мережкою («чіпкою»). У 30—40-х рр. ХХ ст. у селах середньої та нижньої течії р. Тересви наречені підперезувались широкими (8—10 см) тканими поясами («ременями»). До одного із кінців пояса пришивали вузькі (1,5 см) шкіряні ремінці з шістьма дірочками, а до другого — ремінці із металевими пряжками («капчами»). Біля ремінців із пряжками пришивали кишеню із напівкруглою нижньою частиною. Довжина такого пояса сягала від 80 до 100 см. У селах Нересниця, Ганичі, Калини, Вишивате весільному поясу («ремеваю») надавали оберегового значення. Його часто використовували у обрядах, пов'язаних із худобою («скотом»). Так, напередодні першого вигону худоби у поле, з пояса витягували три нитки. З них плели поясок, довжина якого мала охопити стан жінки (господарки худоби). Господарка підперезувалась поясом на ніч. Ранком цей пояс закопували на порозі хліва, щоб через нього пройшла корова. Слова, які промовлялись під час плетіння поясу, розкривали суть обряду: «Як пояс плівся, так і скотинка приходила б на свій двір — із сліду в слід». У с. Дубове пояс також клали на корову при доїнні після першого отелення, щоб корова не злягла[2] [1, с. 7—8; 34, с. 24].

У 30-х рр. ХХ ст. у бойків Закарпаття поширились весільні («свальбові») фартухи з одного шматка білої фабричної тканини. Верхню частину фартухів збирали на три—чотири нитки у вузькі складки («загинки»), до яких пришивали вузький пояс. У нижній частині фартуха робили 2—8 поперечних загинок, між якими вишивали стилізовану галузку із квітів, стебел та листочків. Низ фартухів оздоблювали мережкою («чіпкою»).

Свою специфіку мав жіночий весільний поясний одяг богданських гуцулів. У 20—40-х рр. ХХ ст. у селах долини р. Білої Тиси побутували *сукні з «огальоном»* з чорного домотканого сукна. Сукню кроїли з двох квадратних (68 х 68 см, 70 х 70 см) шматків сукна, зшитих по боках. Верхню частину сукні загинали всередину на 2 см, утворюючи загинку («остроку»). У неї просовували плетений різнокольоровий шнурок, яким сукню стягували у поясі. Нижню частину сукні декорували двома плетеними бордовими шнурками («косами») та штучними квітами з позолочених чи сріблястих ниток. «Огальон» кроїли з прямокутного (70 х 35 см) шматка сукна, декорували двома «косами», шматками золотистої фольги («фарговками») та квітами із вовняних ниток. «Огальон» одягали поверх сукні і зав'язували ззаду на плетені шнурочки. Крім Рахівщини, сукні з «огальоном», в межах Закарпатської області більше ніде не зустрічалися. Вони були поширені в Румунії та Польщі. У гуцулок Рахівщини вони поширились під впливом румунських одягових традицій наприкінці ХІХ — на початку ХХ ст. [21, с. 52]. Придбати таку спідницю намагались навіть найбідніші гуцулки. У народній пісні «На зарібки» співається:

Ой, як піду на зарібки,
Чекай до суботи:
Буде сукня з огальоном,
Червені чоботи [27, с. 64].

[2] Етнічні особливості народного вбрання дубівських (села Дубове, Красна, Тарасівка, Широкий Луг Тячівського району) та усть-чорнянських долинян (села Усть-Чорна, Лопухів, Руська Мокра, Комсомольськ (Німецька Мокра)) ХІХ — першої половини ХХ ст. (Польові матеріали автора. — 2009 р. — 33 с.).

Плечовим жіночим весільним, як і святковим вбрання були полотняні, хутряні та фабричні *безрукавки*. Серед них виділялись короткі (46—50 см) безрукавки («плічки», «лайбики») боржавських долинянок. Характерною ознакою таких безрукавок був глибокий виріз горловини та вирізані у формі зубчиків контури передніх пілок. «Зубці» зв'язували між собою шовковими нитками, створюючи вигляд «шнурівки», яку могли замінювати металеві петлі («скоби»). Багатші дівчата «зубчики» робили із шовкових стрічок («пантликів»), оздоблених металевими блискітками. «Лайбики» оздоблювали шовковими зигзагоподібними стрічками синього, білого кольору, обабіч яких нашивали три ряди квіток («косичок») з різнокольорових шматків фабричної матерії та дрібних бісеринок («пацьорок») білого та червоного кольорів [1, с. 13; 37, с. 135].

Хутряні *безрукавки та кожухи* були неодмінними атрибутами багатьох весільних обрядів на Закарпатті. У с. Нанково Хустського району після вінчання у церкві, вдома молодих зустрічала мама в одягненій навиворіт хутряній «бунді». Вона обсівала молодих вівсом. Вивернута бунда означала, що мати бажає дітям доброго урожаю, щоб овес родив таким густим як вовна на кожусі.

У селах Неліпино, Сасівка, Плоске, Тибава Свалявського району після вінчання у церкві молодим та гостям вдома влаштовували зустріч біля воріт («недопуск», «провірка на документи»). Хтось із тих, хто залишався вдома переодягався у вивернутий назовні кожух (символ багатства), на шию вішав намисто (із пустих яєчних шкарлупок, розфарбованих у різні кольори), на голову одягав чоловічу шапку (символ могутності). У селі Плоске шапку оздоблювали віночками («фургами»), плетеними із соломи. По завершенню обряду молодих обсівали, співаючи при цьому:

Такі бись те багаті,
Як кожушини мохнаті [4, с. 19—20].

У долинян, бойків і лемків обов'язковим елементом вбрання наречених були *гуні*. Їх одягали у будь-яку пору року. Даючи характеристику традиційного народного одягу Ю. Жаткович писав: «Молода мусить ходити цілу свадьбу у великій білій гуни, хоч би і як було горячо» [25, с. 108]. У бойків Закарпаття гуню використовували в обряді «одягання молодої». Молода ставала на гуню (символ багатства, велико-



Весільна пара, с. Чорна Тиса Рахівського району. 40-ві рр. XX ст. Фото з архіву Приватного музею «Скіфське полювання» у смт. Ясіня

го щастя): «Вбы боса не была бо не бде ся газдівство вести» [23, с. 67].

Великою різноманітністю та обрядовістю виділялись жіночі весільні *зачіски та головні убори*. Дівчата заплітали волосся в одну або дві коси, вплітаючи на їх кінцях стрічки («пантлики»). Щоб коси трималсь на голові у зачісці їх кріпили спеціальними скобами («горноглями»). У долинян Закарпаття наречена мала одну косу, в яку вплітали три стрічки («пантлики»): дві чорні з квітками та одну — червону. Гуцулки Закарпаття у весільну зачіску вплітали спеціальний дівочий головний убір — «*плетіньи*». Для його виготовлення брали два мітки фарбованих у червоний колір ниток із вовни молодих овець, з яких робили три уплітки. Дві з них заплітали у коси, які обвивали навколо голови таким чином, щоб їх кінці («рожки») були посередині голови. «Рожки» туго обмотували різнокольоровими нитками, залишаючи трохи червоних ниток («гривок»).

Знаком того, що дівчина заручена, був *вінок*, сплетений у так званий «барвінковий день». Такий



Зачіски та головні убори наречених, села Іза, Кошельово Хустського району. 20-ті рр. XX ст. Фото С.К. Маковського

вінок змащувався медом і вкривався позолотою. Дівчина не знімала його аж до шлюбу, навіть спала в ньому. Існувало повір'я, за яким, якщо вінок пропаде — не буде щастя у подружньому житті. Він служив одночасно оберегом від злої сили і поєднував у собі солярну і шлюбну символіку. Дівчина, що втратила дівоцтво не мала права одягати вінок до шлюбу. Весільні вінки дуже цінились і зберігались у сім'ї. Поганою прикметою вважалась втрата вінка («страта вінця»). Вінок не можна було продавати. Про це співається у народних коломийках:

Та заплачеш, біла дівко,
Перший понеділок,
Як ти здойме леда біда з голови вінок (с. Драгово).

Тереблянські долиняни весільні барвінкові вінки плели за день до весілля. У селах Стеблівка, Данилово, Крайниково, Нанково Хустського району по барвінок йшли наречений («молодий») з дружбами, а у селах Буштино, Вонігово, Кричево, Угля Тячівського району — «молодий» з дружбами, дружками та свашками. Потім дружби йшли запрошувати по селу дівчат на плетіння вінків. Всі сходились до молодого («жиниха») ввечері. У великій кімнаті складали чотири столи, навколо яких сідали куми, дружки та дівчата. На стіл ставили «тайстри» із барвінком. Дівчата перебирали барвінок і давали кумам, які плели вінки молодим і вінок на весільну палицю («курагов»). Про цей процес співалось у народній пісні:

Ей, плетіть, дівки, вінки,
Бо вже біла днина,
Бо до сиї хижі,
Йде файна челядина.
Плетіть, дівки, вінки,
Барвінку доходить,
Бо вже наша цімборочка
Із нами не ходить [2, с. 12].

У селах Приборжавське, Довге, Суха, Бронька, Кушниця, Лисичево Іршавського району весільні барвінкові вінки плели у три—чотири коси, зв'язуючи їх червоними вовняними нитками («челленянками»). Кінці «челленянок» разом із різнокольоровими стрічками («партицями») спадали на плечі й запинались за пояс. У селах Керецьки, Березники Свалявського району у 20—40-х рр. XX ст. барвінкові весільні вінки декорували атласними стрічками («лентами») з дрібними кульками («гомбичками») із різнокольорових вовняних ниток. До задньої частини вінка влітку пришивали два ряди великих живих, а взимку — штучних квітів («косиць»). Такі великі весільні вінки у названих селах проіснували до кінця 70-х рр. XX ст.

Наприкінці XIX — у першій половині XX ст. у селах Туриця, Турички, Вільшанки, Ликіцари Перечинського району невисокі трикутні чи круглі весільні вінки («вінчики») робили із воску та барвінку. Ззаду («на потилиці») два кінці вінка сходились. До них кріпили різнокольорові стрічки («ленти»), які вплітали у коси. У задній частині вінка робили потайну кишеню («ситник»), в яку ставили часник. Вінки плели свашки, хресна мама, інколи дружки.

З-поміж весільних барвінкових вінків українців Закарпаття виділялись гуцульські. Основа всіх вінків була круглою, складалась з трьох-чотирьох кіс барвінку, з'єднаних за допомогою ниток. Ясінянські гуцулки вінки декорували штучними рожевими квітами. Всі вінки на весіллі повинні бути витримані у одній кольоровій гамі, бути подібними, щоб у сім'ї не було суперечок і суперництва.

Певні особливості мали весільні барвінкові вінки бойків і лемків Закарпаття. Я. Головацький писав: «Як любо поглянути на верховинку у барвінковому віночку, стільки разів оспіваному у слов'янських піснях. Тут ходять у віночку щоденно, тим часом у інших місцях надягають вінки на весілля» [13, с. 54].

У бойків Закарпаття на весіллі молода чотири рази міняла головний убір. Першим був барвінковий вінок («дівоча коруна»). Зазвичай, обряд різання барвінку проходив у вівторок, а власне весілля гуляли в четвер; якщо ж різали барвінок у четвер, то власне

весілля відбувалося в суботу. У вівторок або четвер вранці до сходу сонця барвінок ішли різати свашки, мати, хресна мама («нанашка»), дружби чи дружки (залежно від того, кому вили вінки), маленький хлопчик 6—7 років. Зрідка йшли й староста та музиканти («гудакы»). За народними уявленнями музиканти мали чаклунські здібності і знаходились у постійному контакті з потойбічним світом. Малий хлопчик був учасником і виконавцем багатьох обрядів продукуючого характеру. Ні молодий, ні молода по барвінок не ходили.

Барвінок у народі вважався за «символ переходу від одного стану життя до іншого». У закарпатських бойків перші галузки барвінку зрізував хлопчик, обов'язково притискаючи його двома парними копійками до хліба, а свашки промовляли:

Першый раз, благослови, Божа Мати, покрити голову молодої вінком;

Другый раз, Господи Боже, благослови покрити голову молодої вінком;

Третый раз, вся родино, благослови покрити голову молодої вінком.

А присутні відповідають: «Най Бог благословит» [23, с. 65].

Другою різала барвінок мати, кажучи: «Господи Боже, Божа Мати, благословіть моїй дітині щасливый віниць!» Третьою вже різала барвінок нанашка: «Як осись барвінок не блідне николи, так бы і життя нашых молодых нигда не зблідло. У с. Жденієво Воловецького району хлопчик до семи років, зрізуючи барвінок, протягував його через обручки молодих і говорив: «Обы хлопці были». За народними уявленнями, обручка була оберегом від нечистої сили.

Хлопчик заносив барвінок до хати і клав на стіл. Стіл символічно уподібнювався церковному престолу. На плетення вінка свашки просили благословення, латкаючи:

Благослови, Богоньку,
Благослови, Богоньку,
під вінок головоньку.
Та і ты, Божый Крижу,
Та і ты, Божый Крижу,
не минай нашу хижу [23, с. 66].

Мати молодої (молодого) пригощала паленкою жінок, які вили вінці. Для виготовлення весільного вінка відмірювали дві вовняні нитки (однакової довжини) від одного кутка хати до протилежного і назад. У молодого звивали вінки дві свашки (нанашка) — молодому і дружбові, а інші свашки тільки подавали барвінок. Коли йшли за молодою, то дружба ніс на своїй «клебані» вінець для молодої. У с. Завадка Воловецького району, у день весілля, якщо вінки плели для обох молодих разом, «клали овес, уплітали білі, червоні ружечкы». Виплітали п'ять вінків: молодому, молодій, дружбові, дружці та одному із товаришів молодого (не дружбові). Виплетені вінки клали в миску, де був хліб, цукерки, пшениця, свячена вода, квіти («косиці»), накриті вишиваним рушником. У с. Скотарське Воловецького району в миску з барвінком кидали «овес молодым, а такым лем чічкы й барвінок». Вірили, що якщо овес — чоловічого роду, то й першим хлопчик народиться, а від пшениці тільки дівчатка народжуються.

З барвінку робили «боґрийды». Їх виготовляли зі штучних чи живих квітів, галузки барвінку та кольорової стрічки. Боґрийды прикріплювали в день весілля молодим, а також дружкам і дружбам, із лівого боку біля серця, інші маленькі букетики з барвінку роздавали гостям..

На бойківському весіллі другий раз наречена міняла головний убір перед сватанням, коли приходив наречений. Староста знімав «дівочу коруну» і одягав на молоду білу полотняну накидку («білило») та капелюх з барвінковим вінком. Третій раз головний убір нареченої мінявся після вінчання, перед гостиною, яка проходила у домі нареченого. На цей раз одягали чепець, який наприкінці весілля знімав староста і покривав голову молодої хусткою. Саме вона і була обов'язковим елементом вбрання заміжньої жінки[3] [16, с. 74].

Весільним атрибутом нареченої у лемків Великоберезнянщини були вінки («весільні вінці»), які плели з барвінку, а з 40-х рр. XX ст. у побут увійшли куповані («купчі») вінки. До вінків дружок пришивали довгі стрічки («пантлики») та вшивали зубки часнику, якому надавали функцію захисту від злих сил. У селах Верховина Бистра, Лубня, Загорб, Стужиця після шлюбу барвінковий вінок знімали й одягали звичайний солом'яний капелюх, оздоблений головками часнику та кукурудзяними зернами, а вже на капелюх накладали вінок. У такому головному уборі наречена

[3] Особливе та відмінне у народному вбранні бойків Воловеччини та Міжгірщини XIX — першої половини XX ст. (Польові матеріали автора. — 2011 р. — 15 с.).

поверталась у хату і залишалась у ньому доти, доки її не одягали жіночий очіпок (Маковський, с. 34). Барвінковий вінок був символом дівоцтва, тому знімаючи його з голови молодої, співали:

Позирай, Ганько, на ключову дірку,
Бо ти послідній раз у весільнім вінку.
Позирай, Ганько, уверх на повалу,
Бо вже твоє дівоцтво навіки пропало [11, с. 87].

На початку XX ст. в українців Закарпаття поширились весільні вінки з кори, картону чи дроту. У селах пониззя р. Тереблі основу весільних вінків («косиць», «вінців») виготовляли з трьох пластинок кори («лика») липи, які обшивали білою стрічкою. Над основою вінка пришивали коронку («косицю») у вигляді серця. Все зовнішнє тло віночка оздоблювали прикрасами («мачками») з стрічок та кусочків полотна, зібраних у бутончики. З обох боків «косиці» за допомогою тоненьких дротиків пришивали ромбовидні дзеркальні фігурки. Такі вінки дівчата однієї сім'ї передавали одна одній з покоління в покоління. В одному вінку заміж виходили бабуся, мама, внучка, правнучка і т. д. «Вінці» носили всі дівчата («невісти»). У селах Буштино, Вонігово, Новобарово Тячівського району на третій день весілля, якщо виходила заміж остання дочка або женився син, то плели вінки з барвінку. Їх одягали на голову матері або батькові. При цьому батьки говорили дітям: «Щоб на вас дождали надягати вінок, так як за вами надівають на нас»[4]. На початку XX ст. подібні вінки поширились у богданських гуцулок.

З 20-х рр. XX ст. весільні вінки («корони») на картонній основі побутували в ясінянських гуцулок. Круглу основу (діаметром — 10—12 см) обшивали фабричною матерією. Вінки декорували великим круглим дзеркальцем, різнокольоровим бісером та видовженим стеклярусом, маленькими квадратними дзеркальцями, дутим склом, декоративними ґудзиками. Рахівські гуцулки картонну основу весільних «корон» обшивали світло-коричневою фольгою, поверх якої пришивали великі намистинки із дутого скла, дрібні намистинки («пацьорки») та різнокольорові вовняні нитки.

У 30—40-х рр. XX ст. у селах Тереблянської долини поширились дівочі вінки з дерев'яної кори чи дроту, що обвивалися полотном і прикрашалися різнокольоровим бісером, дзеркальцями. У нижній частині вінка вішали один або два ряди срібних монет («гусошів»). В їх основі лежала пластинка з кори липи, яку вручну обшивали смужкою з покупного полотна. Віночки оздоблювали хвилястою смужечкою («решуточкою»), різнокольоровими квіточками, бісером, «шпильками», смужками з сріблястого паперу («морозку»). У нижній частині віночки оздоблювали рядком монет («гусошів»). Такі вінки носили дівчата, починаючи з 7—8-ми років та дорослі жінки на храмові свята («отпусти»).

Як відомо, коли українська дівчина виходила заміж, мінялась й її ноша. Зелений вінок замінювала *хустка*, якою молоду пов'язував наречений на весіллі. Недарма у весільних піснях співали:

Та віночку зелененький,
Люблю тя носити,
Та з-за хлопа як явора
Мушу тя лишити.
Ой, вінку зелененький,

Та все вінку, вінку,
Та мушу тя заміняти,
За тонку ширінку (хустку)[5].

У селах межиріччя Тереблі та Ріки *хусткою* священик пов'язував руки молодим під час вінчання. При цьому молода намагалась поставити свою руку поверх руки молодого. Це означало, що молодий слухатиметься її у всьому. Наприкінці 20—40-х рр. XX ст. у селах Крайниково, Олександрівка, Данилово, Сокирниця, Боронява, Нанково Хустського району весільні хустки шили з прямокутного (120 х 130 см) шматка білого домотканого полотна. Посередині хустки, по діагоналі, пришивали різнокольорову фабричну стрічку («ленту»), внутрішню площину якої декорували ламаною лінією («кривулею») та дрібними бісеринками сірого кольору. Хустку складали трикутником, так щоб «лента» була спереду і огортала обличчя [3, с. 7].

У 20—40-х рр. XX ст. у селах пониззя р. Тересви побутували великі весільні *хустки* з білої фабричної матерії. По периметру, ближче до країв, хустки

---

[4] Традиційний народний одяг долинян пониззя р. Тереблі XIX — першої половини XX ст. (Польові матеріали автора. — 2008—2009 рр. — 22 с.).

[5] Етноідентифікуючі ознаки та етнографічно розмежувальні риси народного одягу гуцулів Рахівщини XIX — першої половини XX ст. (Польові матеріали автора. — 2009—2011 рр. — 56 с.).

оздоблювали вишивкою квіткового орнаменту та різнокольоровими стрічками («пантликами»). По краям хустки завершувались мережкою та довгими стрясками. Заміжні жінки та жінки старшого віку зав'язували хустки під підборіддям, а молодиці — ззаду. Взимку поверх літньої хустки одягали ще велику теплу вовняну хустку («ширінку»). У тересвянських долинян вишивану хустку наречений дарував теші на весіллі. Подарунок передавали через старосту, який при цьому говорив: «Коли бы быв вам ваш зять купив бицикли, были бысьте упали з него, купив би боКончи не знали бысьте в них ходити, а купив вам одну ширинку!» [30, с. 3]. У селах Бедевля, Тересва, Крива, Солотвино Тячівського району хустку використовували як знак оповіщання односельцям про народження дитини. Її вивішувала на воротах баба повитуха, яка приймала роди. Хустка на воротах означала народження дівчинки, а рушник — хлопчика[6].

Важливе місце серед весільних жіночих головних уборів бойків Закарпаття займав *чепець*. У міжгірських бойків основу чепця складав обруч («рама») з картону або кори липи, на який натягували біле мереживо («сітку»). Із зовнішньої сторони «раму» обшивали чорним оксамитовим («баршуновим») полотном. До основи кріпили чорні та кольорові стрічки («партиці») з китицями на кінцях. Часто їх оздоблювали вишивкою. Вишивані чепці виконували різні функції. Так, у молодої, яка йшла до вінчання, на вінку кріпились 8—10 вишиваних різнокольорових стрічок, а після вінчання залишалось лише 2—3. Це засвідчувало, що молода ставала заміжньою жінкою. Крім того, кількість стрічок на очіпку, барвистість їх вишивок та матеріал, з якого вони виготовлялись, свідчили про соціальне становище дівчат. З «очіпком» пов'язано й ряд обрядів. У с. Ізки Міжгірського району народний звичай вимагав, щоб жінка свій весільний вінок зберігала все своє життя, аж до смерті. Коли жінка помирала з очіпка знімали різнокольорові вишиті стрічки («партиці») і замість них кріпили чорні. У такому очіпку жінку й ховали [8, с. 238; 9, с. 76; 19, с. 115; 33, с. 123—124; 36, с. 62—63].



Весілля, с. Невицьке Ужгородського району. 30-ті рр. XX ст. Фото з архіву автора

Подібні чепці побутували й у селах Ужок, Гусний, Тихий, Сухий, Волосянка, Ставне Великоберезнянського району. Тут на «раму» натягували мережане («гакльоване») полотно, кінець якого спадав ззаду на потилицю. Тому його часто називали «потиличником». Поверх мережаного полотна «раму» обтягували вузьким шматком полотна («покружницею»), верхній та нижній край якого обшивали чорними нитками. Задню (потиличну) частину «покружниці» оздоблювали вишивкою геометричного орнаменту, виконаною синіми, червоними, зеленими нитками технікою «хрестик». Орнаментальна композиція складалась з смуги («вушивки»), внутрішню площину якої заповнювали мотивами ромбів та «кривуль», а на поздовжніх краях вишивали мотив «ріжок».

Складовою комплекту дівочого весільного вбрання були різноманітні *прикраси*. Гуцулки у вуха одягали сережки («ковтки»), шию прикрашали пацьорками, силянкою, талярами, хрестиком. З вінків молодої звисали висульки, блискітки, а з вінків молодого — рута, пера і т. п. У долинянок до весільних прикрас часто пришивали низки з монет.

Традиційний *чоловічий весільний одяг* Закарпаття, як і святковий та повсякденний, на відміну від жіночого не виділявся такою різноманітністю форм і способів оздоблення. Його основу складала *сорочка* з білого домотканого полотна чи фабричної матерії. Найчастіше чоловічі весільні сорочки декорували вишивкою білим по білому. За сорочкою визначали соціальний стан її власника. Про це свідчать

[6] Етнічні особливості народного вбрання дубівських (села Дубове, Красна, Тарасівка, Широкий Луг Тячівського району) та усть-чорнянських долинян (села Усть-Чорна, Лопухів, Руська Мокра, Комсомольськ (Німецька Мокра)) XIX — першої половини XX ст. (Польові матеріали автора. — 2009 р. — 33 с.).

такі народні приказки: «Сорочки нема», «Забрав від нього послідню сорочку», «Лишила його в послідній сорочці», «У дві сорочки одітий».

У гуцулів Рахівщини весільну («вінчану») сорочку вишивала заручена дівчина, рідна мама хлопця або чужа, але дуже побожна жінка. Жінки, які вишивали сорочки чи сердаки, користувались великою повагою. За народними віруваннями, у п'ятницю не можна було шити та вишивати сорочки. Цей день відзначали як такий, коли був розіп'ятий Ісус Христос. Коли жінка починала оздоблювати вишивкою сорочку, то завжди говорила молитву: «Господи ласкавий, добрий, великий, істинний Боже! Поможи ми сисю сорочку вишити, та й благослови того, кому ся шиє ця сорочка, хто ї буде носити. Спаси го на всяких роботах, на швидких водах, спаси на кожному поступі, на кожному кроці, під сонцем, під місяцем, під зорями від усякого лиха» [18, с. 6].

Весільні сорочки долинян, бойків і лемків вишивали білими нитками техніками «струпавого вишивання», «хрестик», «низина», що вдало доповнювалось різноманітними мережками. Обабіч розрізу пазухи вишивали по три поздовжні смуги з ромбів та скісних хрестів. У плечовій частині технікою «низина» вишивали вузьку «кривульку» з дрібними кільцями («очками»), які обрамляли «кривулі» та трикутники, вишиті «струпавим вишиванням». Зустрічались й орнаментальні смуги рослинних мотивів.

Поясним чоловічим весільним вбранням долинян, угорців і румунів Закарпаття були широкі полотняні *штани («гаті»)*, бойків і лемків — вужчі «гаті», гуцулів — сукняні штани («гачі», «холошні», «крашаниці»). Підперезувались наречені шкіряними *поясами («чересами», «римінями»)*. Як і дівчата, так і хлопці на весіллі одягали різноманітні безрукавки, гуні, куртки, кроєні та оздоблені відповідно до народних традицій того чи іншого району краю.

Із комплекту чоловічого весільного вбрання Закарпаття найбільше обрядів та звичаїв пов'язано з головними *уборами та взуттям*. Цікавим був звичай, пов'язаний із використанням *крисані* на боржавському весіллі наприкінці XIX — початку XX ст. Під час весільної ходи молода («невіста») несла чорний «фільцовий» капелюх («клебаню»), оздоблений барвінковим віночком. З цього вінка звисали намотані на нитки зубці часнику й печені зерна кукурудзи («тинґериці»), нанизані на солом'яні стебла. Все доповнювалось дрібними шматками вовняних та конопляних тканин. Оздоблені подібним чином капелюхи мали символізувати вдале подружнє життя молодої пари («обы молодым як найліпше велося у газдівстві»)[7] [35, с. 141]. У селі Кушниця про заквітчані капелюхи своїх коханих дівчата співали:

По пуд ділом зелененьким ходив мій миленький,
Та він носив за клебаньов розмай зелененький.
Та що тобі, легінику із того розмаю,
Та я тебе легінику, любити гадаю [31, с. 135].

Капелюхи у весільних обрядах використовувались і гуцулами. Після сніданння нареченому давали решето і він з дружбами у супроводі всіх присутніх з піснями ішов в «городець» «ламити руту». При цьому старший дружба держав решето, а другий дружба брав у нареченого («молодого») гілочки і клав в решето. Коли було наламано достатньо гілочок, дружби закривали решето капелюхами («крисанями»). Чий капелюх був нижнім, той першим женився. Наречений свій капелюх клав зверху. З городця верталися в хату, де старший дружба клав решето посеред столу. Весільні капелюхи молодого та дружбів оздоблювали («закосичували») вінками («вінцями пані молодого»), які складались з двох частин. Нижню круглу частину («вінчик») виготовляли з картону, який обшивали фабричною матерією чи білою фольгою. Посередині «вінчик» оздоблювали монетою («дукатом») чи дзеркальцем («веретком»), які обрамляли бісером, стеклярусом («кружильцями»), дутим склом вовняними нитками, білою дротяною спіраллю. Верхню частину («косицю») виготовляли із трикутного чи прямокутного шматка картону або з дроту, які декорували бісером, дутим склом, восковими і паперовими квітами, дзеркальцями, листям. Обов'язковою складовою «косиці», яка виділяла «вінці пані молодого» з-поміж інших гуцульських прикрас був пучок білого кінського волосся.

У селах Чорна Тиса, Ясіня, Лазещина у перший день весілля скликались тільки родини молодої та молодого, дружки з дружбами та свашки. Хлопці були

[7] Традиційне народне вбрання, народні ремесла та промисли, фольклор боржавських та іршавських долинян (села Довге, Кушниця, Імстичево, Білки, Осій, Ільниця, Малий та Великий Раковець Іршавського району та с. Керецьки Свалявського району) кінця XIX — першої половини XX ст. (Польові матеріали автора. — 2000, 2009—2010 рр. — 44 с.).

в одній кімнаті, а дівчата в іншій. Хлопці скидали свої капелюхи, виходили на вулицю, а дівчата заходили до кімнати, відбирали собі по капелюху, не знаючи хто чий узяв, і пришивали до нього вінок. Потім хлопці заходили і забирали свої капелюхи. Наступного дня всі сходились. Дівчата дивились кому вони пришили свій вінок, той і був їх дружбою на весіллі. Досить часто сформовані таким чином пари згодом одружувались. Про закосичення чоловічих капелюхів співається у гуцульській народній пісні:

Ой, Василю, сиди в билю, а я в малинничу.
Та подай ми крисанчину най ти закосичу.
Та подай ми крисанчину най ти закосичу,
Аби люди ни казали, шо тьи пусто кличу[8].

Своєрідністю відзначались обрядові, зокрема весільні головні убори бойків Закарпаття. Шапка молодого завжди відрізнялась від головних уборів інших хлопців прикріпленим до неї знаком-атрибутом у вигляді прикрас («фарговів») із пір'я та квітів. Знак-квітку пришивали молодому до шапки тоді, коли він йшов брати шлюб. На Бойківщині весільним знаком молодого та молодої був вінок. На капелюх молодого прикріплювали вінок, виготовлений з барвінку, квітів, стрічок, пір'я, тощо. На Закарпатті вінок, як відзнака наречених, побутував до середини XX ст., а у деяких місцевостях побутує й нині [32, с. 17—19].

У с. Стужиця Великоберезнянського району чоловічий капелюх використовували у лікувально-магічному обряді «відлічування вугликів або змітування вроків». Коли людині не допомагали ніякі ліки, то старі бабусі «відлічували вуглики» або ж «змітували вроки». Ознаками, що вказували на такий стан людини була підвищена температура, біль голови, і весь час хотілося спати. Процес «змітування вроків» («відлічування вугликів») проходив так. Брали посудину і кидали в неї гаряче вугілля. Коли кинули перший вуглик, казали: «Хлопові з-під клабанчища, жінці з-під чупчища, дівці з-під вінця. Хай йде страшище у вертеп'я, де кури не допіють, де собаки не добрешуть, де сонце не догріє, де місяць не дозріє». Далі, кидаючи ще вісім вугликів, промовляли: «Не 8 вуглик, не 7, не 6 ...» і так далі до першого. Потім цією водою змочували спочатку чоло, лице, потім руки, живіт, ноги недужого. На кінець він три рази плював у цю воду і її виливали у чоловічий капелюх, а з нього під стріху. Посудину і капелюх клали під стіл на два дні догори дном. Щоб «вроки» не перейшли до того, хто їх змітував, та до одягу прикріплювали залізну булавку[9].



Весілля, с. Ужок Великоберезнянського району. 30-ті рр. XX ст. Фото з архіву автора

У селах Хустського, Іршавського, Виноградівського, Мукачівського районів обов'язковим елементом весільних обрядів були *чоботи*. У селах Великий Раковець, Малий Раковець, Білки, Осій, Імстичово при викупі молодої свашки та кухарки просили у молодого гроші на чоботи. А у селах Доробратово, Негрово, Арданово, Дунковиця, Залужжя, Зубівка, Пістрялово обов'язковим подарунком молодого матері молодої були шкіряні чоботи («бокончі», «боканчі») або черевики («топанки»), які ніс у вишиваній торбині («тайстрині») староста. У цих чоботах теща потім танцювала на весіллі. У гуцулів Закарпаття побутувала приказка: «І гайналі у високих кованих боканчах натирали в танці мозолі».

Шкіряні чоботи часто ставали елементом гуцульських весільних обрядів та звичаїв. Так, обов'язком молодого першого вечора було роззування тещі, бо та у взутті мала гроші, як правило — срібні, а у багатих — часто і дукати. Ті гроші ставали власністю молодого («князя»), а хто з них був багатшим, то дарував ті гроші дружбі за вірну службу.

У гуцулів Рахівщини побутували *весільні топірці («клюваки»)*, декоровані кільцями, на кожне з яких прив'язувалася кольорова стрічечка («лента»). Ще однією обв'язували цілий «клювак». Із таким топірцем «пані молодий» з «пані молодою» йшли запрошувати на весілля.

[8] Етноідентифікуючі ознаки та етнографічно розмежувальні риси народного одягу гуцулів Рахівщини XIX — першої половини XX ст. (Польові матеріали автора. — 2009—2011 рр. — 56 с.).

[9] Традиційне народне вбрання лемків Великоберезнянщини середини XIX — першої половини XX ст. (Польові матеріали автора. — 2010 р. — 29 с.).

Отже, у ході багатоденного весільного дійства одні елементи одягу змінювались на інші. Так переміна головних уборів привселюдно стверджувала акт переходу молодих до нового соціально-вікового стану: дівчина — жінка, парубок — чоловік. Загальнорегіональні установки щодо обрядового значення одягу молодих у конкретній практиці проведення весілля в кінці XIX — на початку XX ст. реалізовувались у безмежній кількості місцевих локальних варіантів. Це зумовлювалось специфікою шляхів історико-етнографічного та соціально-економічного розвитку. Слід також зауважити, що весільні одягові комплекси окремих етнографічних та етнічних груп краю в кінці XIX — на початку XX ст. виявляли різні етапи свого історичного розвитку. Так гуцули, бойки і лемки продовжували виготовляти одяг в основному вручну, з домашньої сировини. Він зберіг багато архаїчних елементів, пов'язаних з давніми народними уявленнями. І навпаки, одяг сіл поблизу великих міст та вздовж українсько-словацького, українсько-угорського, українсько-румунського етнічного порубіжжя формувався переважно з матеріалів промислового виробництва, які купувались у крамницях. У його крої та силуеті суттєву роль почали відігравати форми міського костюма, і лише при виготовленні весільних головних уборів та у використанні ритуальних предметів продовжувала звучати традиційна символіка місцевого весільного обряду.

1. *Гмисюк Н.П.* Народний одяг Тячівського району (кінець XVIII — початок XX ст.) : реферат / Н.П. Гмисюк // Архів Закарпатського музею народної архітектури та побуту. — Ужгород : ЗМНАП, 1987. — 20 с.
2. *Грицак Я.М.* Народне весілля долинян села Нанкова Хустського району : курсова робота / Я.М. Грицак // Архів кабінету етнології історичного факультету УжНУ. — Ужгород : УжНУ, 2004. — 37 с.
3. *Попович М.М.* Жизнь и быт жителей села Кричево Тячевского района : реферат / М.М. Попович // Архів кабінету етнології історичного факультету УжНУ. — Ужгород : УжДУ, 1981. — 17 с. : ил.
4. Щоденник етнографічної практики студентки 1-го курсу історичного факультету УжДУ О.Д. Непосович, проведеної у селі Неліпино Свалявського району Свалявського району // Архів кабінету етнології історичного факультету УжНУ.
5. *Богатырев П.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Богатырев // Вопросы теории народного искусства. — М., 1971. — С. 36—52.
6. *Борисенко В.К.* Нова весільна обрядовість у сучасному селі / В.К. Борисенко. — Київ : Наукова думка, 1979. — 308 с.
7. *Бугера І.* Українське весілля на Лемківщині / Іван Бугера. — Львів, 1936. — 70 с.
8. *Велецкая М.М.* О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности / М.М. Велецкая // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. — М. : Наука, 1968. — С. 231—243.
9. *Велецкая М.М.* Рудименты язычества в похоронных играх карпатских горцев / М.М. Велецкая // Карпатский сборник: Труды междунар. комиссии по изучению народной культуры Карпат и прилегающих к ним областей. — М. : Наука, 1976. — С. 73—78.
10. Весілля в селі Буковець на Воловеччині / записав М.І. Парлаг. 1930—1933 рр. // Весілля : у двох книгах. — Кн. 2. — К. : Наукова думка, 1970. — С. 232—247.
11. *Гайова Є.* Лемківське весілля / Є. Гайова // НТЕ. — 2008. — № 1. — С. 80—90.
12. *Гасинець В.* Село Руське Поле (Урмезіово) / В. Гасинець // Наш родный край. — 1930. — Рочник VIII. — Ч. 9. — С 283—284.
13. *Головацький Я.Ф.* Мандрівка по Галицькій і Угорській Русі / Я.Ф. Головацький // Жовтень. — 1976. — № 6. — С. 49—94.
14. *Грибанич І.* Народний одяг Тересвянської долини / І. Грибанич // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. — Вип. VI. — Ужгород : Патент, 2004.— С. 145—150.
15. *Грибанич І.* Народний одяг українців верхів'я Боржавської долини кінця XIX — 50-х років XX ст. / І. Грибанич // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. — Вип. XI. — Ужгород : ІВА, 2011. — С. 217—225.
16. *Губаш С.* Воловеччина моя — духовності скарбниця / С. Губаш. — Воловець, 2008. — 98 с.
17. *Гургула І.* Народне мистецтво західних областей України / І. Гургула. — Київ : Наукова думка, 1966. — 78 с.
18. *Ерстенюк Ю.* Як одягався гуцул? / Ю. Ерстенюк // Зоря Рахівщини. — 2003. — 19 липня. — С. 6.
19. *Козакевич О.* Типологія українських в'язаних виробів кінця XIX — першої половини XX ст. (за матеріалами народного вбрання) / О. Козакевич // Вісник Львівського університету. Серія мистецтвознавство. — Львів, 2004. — Вип. 4. — С. 112—121.
20. *Коцан В.В.* Народний одяг українців пониззя р. Тереблі кінця XIX — першої половини XX ст. / В.В. Коцан // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія. — Ужгород : Говерла, 2007. — Вип. 19. — С. 118—127.
21. *Коцан В.В.* Традиційний народний одяг як прояв ідентичності етнографічних груп українців Закарпаття (XIX — першої половини XX ст.) : дис. … кандидата історичних наук: спец. 07.00.05 — «Етнологія» / В.В. Коцан. — Ужгород : УжНУ, 2013. — 412 с.

22. Ладкання // Карпатський край. — 2000. — № 1—4. — С. 97—102.
23. *Леньо Т.* Початковий етап весільної обрядовості бойків Закарпаття (середина XX ст.) / Т. Леньо // Етнічна історія народів Європи. — 2012. — № 38. — С. 61—74.
24. *Маєрчик М.* Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. — Київ : Критика, 2011. — 325 с.
25. *Мазурок О.С.* Юрій Жаткович як історик та етнограф / О.С. Мазурок. — Ужгород : УжНУ, 2001. — 292 с.
26. *Маковский С.К.* Народное искусство Подкарпатской Руси / С.К. Маковский. — Прага : Пламя, 1925. — 156 с. : ил.
27. *Полянская Е.В.* Народная одежда гуцулов Раховского района / Е.В. Полянская // Карпатский сборник: Труды междунар. комиссии по изучению народной культуры Карпат и прилегающих к ним областей. — М. : Наука, 1972. — С. 57—65.
28. *Сабов О.* Народная обрядовая одежда Перечинського района : реферат / О. Сабов. — Ужгород : УжДУ, 1982. — 11 с.
29. *Самусь Н.П.* Весільний обряд у Хустському районі (на прикладі весілля, записаного в 1966 р. в с. Нижнє Селище) / Н.П. Самусь // Закарпатському музею народної архітектури та побуту — 35 років: збірник наукових праць. — Ужгород : Госпрозрахунковий редакційно-видавничий відділ управління у справах преси та інформації, 2005. — Вип. 1. — С. 23—41.
30. Свадьбовый звычай у нас (Дубове) // Наш родный край. — Тячево, 1925. — Рочник III. — Число 9. — С. 2—4.
31. *Симоненко И.Ф.* Свадебные обряды в Закарпатской области / И.Ф. Симоненко // СЭ. — 1948. — № 2. — С. 125—141.
32. *Стельмащук Г.Г.* Квітка на капелюсі (Атрибути-символи на обрядових і святкових головних уборах українців) / Г.Г. Стельмащук // Берегиня. — 2001. — № 1. — С. 15—20.
33. *Стельмащук Г.Г.* Традиційні головні убори українців / Г.Г. Стельмащук. — Київ : Наукова думка, 1993. — 240 с.
34. *Федорков А.* Дубове / А. Федорков // Наш родный край. — Тячево, 1926. — Рочник 6. — С. 24.
35. *Феннич В.* Ильниця / В. Феннич // Наш родный край. —Тячево, 1929. — Рочник VIII. — Ч. 5. — С. 141—142.
36. *Чонгері Г.* Похорон у Н. Розтоках, округа Веречанського / Г. Чонгері // Подкарпатска Русь. — 1934. — Рочник XI. — Число 1—10. — С. 62—63.
37. *Шмелева М.Н.* Типы женской народной одежды украинского населения Закарпатской области / М.Н. Шмелева // СЭ. — 1948. — № 2. — С. 130—146.

Vasyl Kotsan

ON TRADITIONAL WEDDING-DRESS OF TRANSCARPATHIA THROUGH XIX TO FIRST HALF XX cc.

The article has been dedicated to research-work in some features of traditional Transcarpathian wedding-dress through XIX to first half XX cc. On the basis of field, archival and literary sources, museum collections etc. all general components in the dresses of bride-couples especially as for cuts and shapes have been analysed in conformity to local forms of traditional folk wedding customs. Next to description of cutting out and finishing elements large enough attention has been paid to the ceremonial role of separate elements of weddings line-ups. Quite Important point consisted in exposure of especial and highly-differentiated details in production and decoration of the same wedding attribute along the various regions of the land. With its firm all-Ukrainian basis traditional Transcarpathian folk wedding had and still has had a lot of local variants.

Keywords: wedding dress, shirt, blouse, skirt, apron, belt, fur sleeveless jacket, hair-dos and head-dresses, chaplet, decorations, from a bead, trousers, hat, knee-boots, weddings axes.

Васыль Коцан

ТРАДИЦИОННАЯ СВАДЕБНАЯ ОДЕЖДА ЗАКАРПАТЬЯ XIX — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ст.

Статья посвящена исследованию особенностей традиционного свадебного наряда Закарпатья в XIX — первой половине XX ст. На основе полевых, архивных и литературных источников, а также музейных коллекций проанализированы основные составляющие свадебной одежды на Закарпатье. Наряду с характеристикой кроя и элементов отделки достаточно большое внимание сосредоточено на обрядовой роли отдельных элементов свадебных одеяний. Важным было выявление особенных и отличных черт в изготовлении и декорировании одного и того же свадебного атрибута в разных районах края. Сохраняя общеукраинскую основу традиционная народная свадьба на Закарпатье имела большое количество локальных вариантов.

Ключевые слова: свадебный наряд, рубашка, блуза, юбка, передник, пояс, меховая безрукавка, прически и головные уборы, венок, украшения из бисера, штаны, шляпа, сапоги, свадебные топорики.



Віктор НЄМЄЦ

СТРУКТУРНІ ЕЛЕМЕНТИ ДІВИЧ-ВЕЧОРА У ТРАДИЦІЙНОМУ ВЕСІЛЛІ ВОЛИНІ ТА ПОЛІССЯ (друга пол. XIX — пер. пол. XX ст.)

На основі польових етнографічних матеріалів і опублікованих джерел та історіографії здійснюється аналіз складових компонентів дівич-вечора у традиційному весіллі Волині та Полісся. Автор розглядає дану весільну стадію в контексті її змістового наповнення, атрибутів, обрядових актів та їх виконавців.

Ключові слова: дівич-вечір, деревце, вінок, свічка, коса.

Важливим структурним компонентом власне весільної ритуальної частини був молодіжний вечір, що зазвичай проходив одночасно в хатах молодого і молодої. У молодої група актів дівич-вечора відзначалася особливою ліричністю, бо символізувала її перехід не тільки до категорії заміжніх жінок, а й в іншу родину, розлуку з рідною домівкою, подругами [6, с. 42]. Складовими елементами обряду дівич-вечора було приготування вінків, весільного деревця, розплітання коси нареченій, обмін подарунками між молодими. Слід зауважити, що не всі згадані ритуальні дії могли відбуватися в рамках одного дівич-вечора; деякі з них (розплітання коси, посад молодих) іноді проходили й наступного дня, вранці перед вінчанням.

Для теренів України властиве значне розмаїття найменувань дівич-вечора: «вінці» [8, с. 78], «загравини» [8, с. 78] (Лемківщина), «гуски» [11, с. 243], «заводини» [11, с. 243] (Бойківщина), «деревце» [21, с. 308] (Гуцульщина), «вечур» [7, с. 292] (Підляшшя), «розплетини» [7, с. 292] (Холмщина), «головиця» [4, с. 220], «вінкоплетини» [4, с. 220] (Поділля). На Волині та українському Поліссі молодіжний вечір найчастіше називали «вінками», «дівич-вечором», а на білоруському Поліссі — «дівич-вечор», «дзєвоцкіє запоіни» [22, с. 650]. Як бачимо, зазвичай назви молодіжного дівич-вечора походять від обрядодій, що під час нього виконувались; однією з найважливіших прийнято вважати виготовлення весільного деревця.

Весільне деревце. Деревце — стійкий атрибут шлюбного ритуалу. В його образі поєднуються символи родючості, достатку, продовження роду і культ поминання душ покійних предків, а також прощання з дівоцтвом. На думку О. Поріцької, назви ритуального дерева складають парадигму — смисловий інваріант і його локальні варіанти [20, с. 53]. Зокрема, в центрально-східних районах України цей знак виступає під назвою гільце. На територіях міжетнічних меж його назви стають часто спільними і для сусідніх етносів. Наприклад, в обрядовій поезії українців і білорусів Полісся поширені назви «йолце», «ялина», «яліна», «єльнік», «вйєлце» [19, с. 46]. Загалом, за походженням назв весільного деревця на Волині і Поліссі, можемо виділи три основні групи:

• терміни, зумовлені хвойною породою дерева і пов'язані з поняттям «йолка»: «йолчик» [16, с. 9], «йолца» [18, с. 109], та уже згадані нами «йолце», «єльнік», притаманні головно для Полісся;

• терміни, утворені від слова «гілка»: варіативні назви терміна «гільце», що побутували як на Волині, так і на Поліссі. Зокрема, у Кременецькому районі Тернопільської області (центральна Волинь) весільне деревце називали «галіскою» [1, с. 12].

• назви, зумовлені способом виготовлення, а саме виттям, висхідним рухом по спіралі: варіативні назви терміна «вільце», зафіксовані як на Волині, так і на Поліссі.

За формою виготовлення весільного деревця на Волині і Поліссі розрізняють два основні типи: деревце у вигляді гілок-*шишок* (переважно фіксується на Поліссі, рідше — на Волині), і деревце, виготовлене з вершка дерева (домінуюча форма деревця на Волині, але побутувала також і на Поліссі).

Деревце у вигляді гілок-*шишок* найчастіше складалось із трьох шишок — однієї (головної) з трьома галузками, і двох — з двома [16, с. 6]. Їх розташовували в центрі короваю трикутником. Часом кількість *шишок* залежала від кількості найрідніших гостей. Останніх обдаровували ними під час розподілу короваю.

На теренах Полісся для виготовлення *шишок* заготовлювали гілки берези, явора, верби, ліщини; часом використовували фруктові породи — вишню або грушу [16, с. 7].

Проте найчастіше на Волині і Поліссі зустрічаємо весільне деревце, виготовлене з вершка дерева, переважно хвойного (сосна, ялина, смерека), або плодового (вишня, груша, яблуня), яке, як і попередньо згаданий тип, встромлювалось в центрі короваю. Так, на Кременеччині для весільного деревця зазвичай обирали смереку або сосну: «*З смереку така була вершечок, або з сосни, і чіпляли квітки. То треба було п'ять палок, або три сосни*» [1, с. 72], «*От з смереку робили, поїдуть в ліс, виріжуть отаких о дві галісочки і вбрали її лєнточками двома і всьо*» [1, с. 58], «*Соснова галиска, соснова гілочка*» [1, с. 31], «*То смерека, сосна і обізатєльно повинна була бути калина*» [1, с. 85]. Подібно до цього, на Лівобережному Поліссі «вильце» робили з верхівки сосни, до якої прив'язували калину з хмелем — «як хміль в'ється на калину, так щоб і парубок з дівчиною» [14, с. 86].

Весільне деревце зазвичай виготовляли як в домі молодої, так і в молодого, рідше — лише в когось одного. Зокрема, подекуди на півдні Житомирської області (східна Волинь) молодому виготовляли «вільце» з сосни, а молодій — з вишні [22, с. 635].

Якщо деревце було розгалуженим натроє, як у Центральному Поліссі, усі складові квіток збирались в однакові букети і в'язалися до країв трьох галуз, однак одна з галуз все одно була найвищою [17, с. 151]. На Снятинщині (Покуття) верхня квітка весільного деревця — «косиця» — складалася із зв'язаних докупи квітів і пір'я когута [3, с. 12].

До символіки «гільця» зверталося чимало дослідників весільної обрядовості. Зокрема, на думку М. Маєрчик, весільне деревце поєднує чоловіка і жінку в єдину довершену цілість, так само як Світове дерево перебудовує хаос у космос [15, с. 29]. Загалом же деревце є одним із основних санкціонуючих атрибутів весільного ритуалу, який пов'язаний із сакральною частиною обрядового простору — «покутем», а також супроводжує кульмінаційний етап весільного дійства — «посад молодих», про який йтиметься далі.

Окрім «гільця», на дівич-вечорі традиційного весілля не менш важливим було приготування інших весільних атрибутів — *шаблі*, *весільної свічки*, *вінків*. Зокрема, на Лівобережному Поліссі весільну шаблю виготовляли так: «з цілого хліба відрізують окраєць і через той окраєць застромлюють якунебудь стару шаблю або шпагу, до держальна і прив'язують той окраєць» [14, с. 94]. На думку В. Борисенко, такий атрибут мав апотропеїчне призначення стосовно весільного поїзда [5, с. 65]. Побутування весільної шаблі на Волині і Правобережному Поліссі майже не фіксується.

Сукання *весільної свічки* на дівич-вечорі було більше притаманне теренам Полісся, аніж Волині. Територіально на Поліссі можна виділити два основні способи формування свічки: качання, як загальнопоширений, і ліплення, як локально побутуючий. Останній спорадично зафіксований на Житомирщині, і полягав у зліплюванні в руках трьох шматків воску, зібраних із трьох господарств, не торкаючись столу, оскільки дія качання заборонялася [17, с. 145].

Свічка освітлювала таїнство виготовлення короваю, його прикрашання, посади молодих, ритуальну трапезу, розподіл короваю, зміну дівочого головного убору на жіночий. Символіка свічки у весіль-

них обрядах зазвичай пов'язана з тим значенням, якого надавали її полум'ю. Свічку наділяли доленосною функцією, від полум'я якої залежало майбутнє життя подружжя; вона була уособленням сакрального вогню під час ритуального акту злучення родинних вогнищ двох родин.

За своїм функціонально-смисловим навантаженням в одному ряду з вбиранням «гільця» на молодіжному вечорі виступають вінки, вінкоплетини, що широко побутували як на Волині, так і на Поліссі. В згаданих етнографічних регіонах вінки зазвичай виготовляли з барвінку — символу молодості і дівочої цноти [10, с. 228]. Виплітаючи вінки, наречена символічно прощалася з молодим безтурботним життям, зі своєю родиною і подругами, тому пісні, що супроводжували цей обряд, сповнені глибокого суму:

«Ой чути, чути в зильонуй рути:
Плакала Манічка, виночки в'ючи.
Зачув Колічка, по коня йдучи» [12, с. 190].

На Західному Поліссі вінок для молодої виготовляла одна з дружок, а сама молода в цей час плела маленький віночок для молодого, який згодом пришивала йому до шапки [12, с. 190]. Подібно до цього, на Західній Волині наречена прикрашала шапку нареченого барвінковим віночком з позолоченим листям [9, с. 133]. Оскільки вінок був символом дівочої цноти, його ніколи не вдягала вдова, що вдруге виходила заміж, а також молода, яка до шлюбу втратила незайманість.

Розплітання коси нареченої на Волині і Поліссі могло відбуватися як під час дівич-вечора, так і наступного дня, перед вінчанням. Молоду садили на стілець або діжу, вкриту кожухом, іноді подушкою. За традицією, косу їй розплітав найчастіше старший брат, після нього решта членів родини — мати, батько тощо.

Як вважає В. Балушок, особливістю жіночих ініціацій є те, що центральне місце в них відводиться підготовці до того, щоб «принести у світ нове життя» [2, с. 34]. Відповідно до цього, під час порубіжної фази в жіночих ініціаціях важливу роль відіграють символи родючості.

Важливою складовою дівич-вечора був *обмін подарунками*. На Волині і Поліссі був поширений звичай дарування нареченим чобіт молодій, за що взамін він отримував від неї сорочку. Так, подекуди на східній Волині молода, отримавши від молодого чоботи, мусила одразу взути їх і зробити кілька кроків по хаті [22, с. 636]. Якщо чоботи виявлялись затісні, молодий повинен був подарувати їй інші, а якщо підходили за розміром — пригостити горілкою всіх присутніх на дівич-вечорі. Крім того, сорочку, подаровану молодою, молодий мав обов'язково одягнути наступного дня до вінчання [23, с. 73]. На Лівобережному Поліссі, перед тим як молодий їхав до молодої дарувати чоботи, його мати насипала в один із них жита і грошей, а в інший — насіння, горіхів і пряників. Жито з чобота молода згодом пересипала в торбинку, яку клала до скрині з приданим, пряники і горіхи роздавала подружкам, що були на дівич-вечорі, лише гроші залишивши собі [14, с. 89]. Як бачимо, очевидно не дарма в деяких регіонах України дівич-вечір називали «чоботоносинами» [5, с. 62].

Заключним ритуальним актом дівич-вечора на Волині і Поліссі був *посад і перепій* молодих. Взагалі, в українській весільній обрядовості фактично виділяється кілька моментів посаду. Як ми пам'ятаємо, перший спільний посад молодих на заручинах санкціонував шлюб молодих перед громадою, другий — окремо в молодої і молодого на дівич-вечорі — символізував визнання зрілості молодих, їх здатність побудувати нову сім'ю. Усі наступні посади молодих були спільними і санкціонували остаточний привселюдний шлюб.

Отже, повернемося до посаду нареченої і нареченого на дівич-вечорі. Перед тим, як сідати на посаді, молоді просили благословення у родини, близьких і далеких сусідів, присутніх при цьому обряді. Так, на півдні Рівненської області (центральна Волинь), після того, як сват заводив молодого за допомогою хустки до хати, молодий одразу ж падав на коліна і кланявся усім, хто був в хаті [13, с. 139]. Якщо молодий був сиротою, йому співали:

Одчиняйтеся ворота,
Бо йде на посад сирота,
Без ножика серденько крає,
Що батенька не має [13, с. 140].

Як на Волині, так і на Поліссі на посаді молоді сідали на кожух, що мало забезпечити їм добробут у подружньому житті. Крім того, посад на хутрі передбачав обов'язковість збереження молодими цно-

ти, тому після першої шлюбної ночі на кожух уже не сідали. Власне, посадом молодих у своїх домівках, невеликою гостиною з танцями і співом дівич-вечір закінчувався.

Здійснене нами дослідження спонукає до наступних висновків:

1. Дівич-вечір можна вважати одним з найважливіших структурних компонентів власне весільної ритуальної частини;

2. У структурі дівич-вечора на Волині та Поліссся чітко вирізняються такі ритуальні акти: виготовлення і прикрашання весільного деревця, плетення вінків, сукання свічки, розплітання коси нареченої, обмін подарунками, посад і перепій;

3. За формою виготовлення весільного деревця на Волині і Поліссі розрізняють два основні типи: деревце у вигляді гілок-*шишок*, і деревце, виготовлене з вершка дерева.

4. Сукання весільної свічки на дівич-вечорі було більше притаманне теренам Полісся, аніж Волині.

5. Розплітання коси нареченої на Волині і Поліссі могло відбуватися як під час дівич-вечора, так і наступного дня, перед вінчанням.

6. В контексті обміну подарунками між молодою і молодим на Волині і Поліссі був поширений звичай дарування нареченим чобіт молодій, за що взамін молодий отримував від молодої сорочку.

7. Заключним ритуальним актом дівич-вечора на Волині і Поліссі був посад і перепій молодих, що символізував визнання зрілості молодих, їх здатність побудувати нову сім'ю.

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 159-Е. — 86 арк.
2. *Балушок В.* Елементи давньослов'янських ініціацій в українському весіллі / Василь Балушок // Народна творчість та етнографія. — Київ, 1994. — № 1. — С. 31—36.
3. *Белоус М.* Русское веселье после звычаев и обычаев народных над Прутом и на Подолю / М. Белоус. — Коломыя, 1907. — 46 с.
4. *Борисенко В.К.* Весільні звичаї та обряди / Валентина Борисенко // Поділля: Історико-етнографічне дослідження. — Київ : Доля, 1994. — С. 217—228.
5. *Борисенко В.К.* Весільні звичаї та обряди на Україні / Валентина Борисенко. — Київ : Наукова думка, 1988. — 192 с.
6. *Борисенко В.К.* Локальні особливості дівич-вечора у традиційному українському весіллі / Валентина Борисенко // Народна творчість та етнографія. — Київ, 1984. — № 4. — С. 42—46.
7. *Борисенко В.К.* Обряди життєвого циклу людини / Валентина Борисенко // Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження. — Київ, 1997. — С. 280—309.
8. *Вархол Й.* Весільні обряди / Йосип Вархол, Надія Вархол, Роман Гузій, Ольга Остапик // Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. — Т. 2: Духовна культура. — С. 75—93.
9. Весілля на Сокальщині. Текст і музику записав І. Чабан. 1922—1927 // Весілля. [Збірник] : у 2-х кн. — Київ : Наукова думка, 1970. — Кн. 2. — С. 125—182.
10. *Дикарєв М.* Знадоби до української народної ботаніки / Митрофан Дикарєв // Бандурка: Українські сороміцькі пісні / упоряд. М. Сулима. — Київ : Дніпро, 2001. — С. 227—278.
11. *Здоровега Н.І.* Народні звичаї та обряди / Неоніла Здоровега // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. — Київ : Наукова думка, 1983. — С. 232—248.
12. *Климчук Ф.* Традиційне весілля села Симоновичі / Федір Климчук // Вісник Львівського університету: Серія філологічна. — Львів : ЛДУ ім. І. Франка, 1999. — Вип. 27. — С. 185—274.
13. *Кравченко В.Г.* Свадьба в с. Курозванах / Василь Кравченко // Труды общества исследователей Волыни. — Житомир, 1902. — Т. І. — С. 118—150.
14. *Литивинова-Бартош П.* Весільні обряди і звичаї у селі Землянці Глухівського повіту / Пелагея Литвинова-Бартош // Матеріали до української етнології. — Львів, 1900. — Т. 3. — С. 70—173.
15. *Маєрчик М.* Шляхи трансформації символу Світового дерева / Марія Маєрчик // Народознавчі зошити. — Львів, 1995. — № 1. — С. 25—31.
16. *Несен І.І.* Весільне деревце в контексті ареальних трансформацій (за матеріалами Рівненської області) / Ірина Несен // Етнокультурна спадщина Полісся. — Вип. VII. — Рівне : Перспектива, 2006. — С. 4—13.
17. *Несен І.І.* Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми / Ірина Несен. — Київ : Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2005. — 280 с.
18. *Несен І.І.* Деревце у весільному ритуалі Київського Полісся / Ірина Несен // Київська старовина. — Київ, 2003. — № 6. — С. 107—114.
19. *Пашкова Г.Т.* Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся: На матеріалах весільної обрядовості / Галина Пашкова. — Київ : Наукова думка, 1978. — 118 с.
20. *Поріцька О.* Обрядовий знак дерева та його номінація / Оксана Поріцька // Народна творчість та етнографія. — Київ, 1986. — № 5. — С. 51—53.
21. *Сявавко Є.І.* Сімейна обрядовість / Євгенія Сявавко // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. — Київ : Наукова думка, 1987. — С. 302—319.

22. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. — СПб., 1877. — Т. 4. — 680 с.
23. *Stecki T.* Wołyn pod względem statystycznym, historycznym i archeologicznym / Tadeusz Stecki. — Lwów, 1864. — T. I. — 388 s.

Viktor Nyemyets

STRUCTURAL ELEMENTS OF A SLUMBER PARTY IN THE TRADITIONAL WEDDING OF VOLYN AND POLISSYA (second half of the XIX — first half of the XX ct.)

The paper based on field ethnographic data and literary sources presents an analysis of integral components of a slumber party in the traditional wedding of Volyn and Polissya. The author investigates this wedding stage in a context of its ritual filling, attributes, acts and their executants.

Keywords: slumber party, tree, wreath, candle, braid.

Виктор Немец

СТРУКТУРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ДЕВИЧНИКА В ТРАДИЦИОННОЙ СВАДЬБЕ ВОЛЫНИ И ПОЛЕСЬЯ (вт. пол. XIX — пер. пол. XX в.)

На основании полевых этнографических материалов и опубликованных источников осуществляется анализ составных компонентов девичника в традиционной свадьбе Волыни и Полесья. Автор рассматривает данную свадебную стадию в контексте ее содержательного наполнения, атрибутов, обрядовых актов и их исполнителей.

Ключевые слова: девичник, деревце, венок, свечка, коса.



Роман РАДОВИЧ

ЕВОЛЮЦІЯ ПОЛІСЬКОГО ВІКНА

Розглядається процес виникнення та формування світлових отворів у поліському житлі. Проаналізовано конструктивні різновиди вікон, особливості їх вирішення. Зроблена спроба з'ясувати часові параметри проникнення у житлобудівництво поліщуків окремих конструктивних варіантів вікон, периметральної віконної обв'язки, скла, віконниць тощо.

Ключові слова: Полісся, житло, вікно, віконна коробка, віконниці.

Питання виникнення та розвитку вікон у поліському житлі (як і українському загалом) до сьогодні залишається однією із маловивчених проблем. Незважаючи на те, що цієї проблематики у тій чи іншій мірі торкалась низка дослідників, навіть у монографічних дослідженнях, присвячених будівництву Полісся, вона розглянута доволі побіжно і фрагментарно [15; 54]. Щодо окремих публікацій, у яких йдеться виключно про ці компоненти житла, автори переважно звертають більше уваги на сакрально-духовний аспект еволюції віконних отворів [5] та розвиток їх художньо-декоративного оздоблення [45].

Приступаючи до розгляду процесів еволюції поліського вікна, передовсім слід зауважити, що на теренах України віконні отвори у стіні житлового приміщення мають кількатисячолітню історію. Скажімо, в модельках трипільських жител у верхній частині стіни, протилежній до входу, присутнє невеличке кругле віконце [3, с. 119; 9, с. 14 (Рис. 15), 16 (Рис. 16), 17 (Рис. 110), 18 (Рис. 111)]. Це ж стосується й слов'янського часу (VIII — пер. пол. X ст.)[1]. Проте, хоча на думку П. Раппопорта вікна у зрубних житлах східних слов'ян лісової зони були, принаймні, починаючи вже з X—XI ст. [36, с. 134], ще у Давньоруський час практично єдиним отвором, крізь який проникало денне світло у житлове приміщення, були двері[2]. Як показує археологічний матеріал XII—XIII ст., вузькі та видовжені по горизонталі віконні отвори прорубували у зрубі високо під дахом (у дев'ятому-десятому, одинадцятому-дванадцятому вінцях), внаслідок чого вони мало освітлювали приміщення і, швидше за все, використовувались як димоволоки — для відведення з нього диму [27, с. 106, 110; 28, с. 76—77]. Аналогічну функцію віконних отворів, розташованих поряд із піччю, у землянках VIII — пер. пол. X ст. з Боршевського городища (Росія) припускав й П. Раппопорт [36, с. 121]. Білоруська дослідниця Тетяна Коробушкіна вважає, що традиція влаштування вікон не посередині висоти стіни, а у верхній її частині, була притаманна для жител XII—XIII ст. усієї Східної Європи [21, с. 80].

1 Наприклад, у кількох житлах VIII — пер. пол. X ст. на Боршевськім городищі (на Дону, Росія) виявлені врізки у борти котлованів півземлянок — ніби відкоси невеликих віконних отворів [36, с. 121].

2 Дослідники вважають, що перші вікна як спеціальні світлові отвори у площині стіни відомі у сіро-хеттській архітектурі, у так званих Біт-хілані, що відносяться до X—VIII ст. до н. е. [50, с. 112].



Вікно у коморі; с. Баришів Ємільчинського р-ну Рівненської обл.

Таке первісне використання вікон підтверджують матеріали XVII століття. Скажімо, Ульріх Вердум під час подорожі по Україні (1670—1672), описуючи курну хату русинів, відзначав: «...По обидвох боках в стінах будинку знаходиться кілька дир, ніби вікна, які відповідно до вітру відкривають або закривають, щоб дим через них виходив назовні» [58, s. 100—101]. Первісне призначення віконних отворів для відведення диму підтверджують й етимологічні матеріали [50, с. 112—114]. Лексема «окно» є загальнослов'янською і у давньоруській мові XI—XII ст., як зазначають дослідники, це слово («окъно», «окъньце») означало отвір взагалі, діру, дверку тощо [48, с. 55]. Проте слід зауважити, що вже у Давньоруський час у житлах панівного стану віконні отвори певною мірою могли використовуватись для освітлення приміщення. Наприклад, на території древнього Галича (городище біля с. Крилос Галицького р-ну Івано-Франківської обл.) у двох великих житлах XII—XIII ст. віднайдено шматки круглих віконних скелець з бордюром і рослинним розписним орнаментом жовтого, зеленого і коричневого кольорів [36, с. 71].

Стосовно Полісся, то загалом, як показує польовий та джерельний матеріал, що торкається XVIII — поч. XX ст., житлове приміщення поліської хати освітлювало два—чотири вікна («вікнó», «вокнó», «викнó», «вукнó», «гокнó», «окнó», «укнó», «акнó»). На усьому просторі Полісся (як і взагалі в Україні [10, с. 108]) переважали житла з двома вікнами у чільному фасаді (одне разташовувалось перед піччю — «передпічне», інше — біля покуті — «покутнє») та одним (наближеним до покуті) у причілковій стіні — «причільним вікном» (три вікна, два з яких освічували кут, а третє передпічний простір — характерне й для житла Полісся Білорусії [54, с. 40]). Як зазначають поліщуки, «*У хаті три окна, бо Бог у трьох ліцах*» (с. Каленське Кор. Жит.[3]). Подібне трактування фігурує у матеріалах сер. XIX ст. (1854 р.) з колишнього Овруцького повіту: «Вікон в хаті три во імя св. Тройці» [19, с. 318]. Описуючи житло білорусів-сакунів (верхнє Полісся), І. Сербов відзначав: «В хаті обов'язково три маленьких вікна, із яких одне на вулицю і два на двір. Четвертого вікна сакун у своїй хаті нізащо не прорубає. Наприклад, у с. Ляуки, коли селянська хата була відведена під земську школу, господар прорубав четверте вікно тільки із благословення священика і дозволу мирського сходу» [40, с. 11]. Однак, у житлах цього періоду ще одне невеличке «запільне» віконце («вокєњнце» «окóнце», «окєњнце», «окéнце», «акєњнце») зчаста могли прорубувати у тильній стіні над «полом», наближено до причілка (у спорудах поч. XX ст. на причілку могли влаштовувати ще й друге вікно, ближче до полу[4]). «Причíльне»[5] та «покýтнє»[6] вікна освітлювали «покуть» (репрезен-

[3] У роботі для позначення адміністративних одиниць будемо використовувати наступні скорочення: Рівненська обл. — Рів., Березнівський р-н — Берез., Володимирецький р-н — Волод., Дубровицький р-н — Дуб., Зарічненський р-н — Зар., Рокитнянський — Рок., Сарненський р-н — Сар. Костопільськиц — Кост.; Волинська обл. — Вол., Любомльський — Любом., Любешівський — Любеш., Камінь-Каширський р-н — К.-Каш., Шацький — Шац., Ратнівський — Рат, Маневицький — Ман.; Житомирська обл. — Жит., Ємільчинський р-н — Єм., Новоград-Волинський р-н — Н.-Вол., Овруцький р-н — Овр., Олевський р-н — Ол., Коростенський р-н — Кор., Лугинський р-н — Луг., Малинський р-н — Мал., Народицький р-н — Нар., Радомиський р-н — Рад.; Київська обл. — Київ., Іванківський р-н — Ів., Поліський р-н — Пол., колишній Чорнобильський р-н — Чор.; Сумська обл. — Сум., Глухівський р-н — Глух.; Гомельська обл. (Білорусія) — Гом., Брагинський р-н — Браг.

[4] Місцями його, як і вікно у тильній стіні, називали «запóлне окнó» (сс. Журжевичі, Зубковичі Ол. Жит.).

[5] Вікно у причільній стіні, розташоване ближче до покуті, називали «застóльне окнó», «застýльне окнó», «мерцóве окнó», «німé окнó», «причулкóве окнó», «щитовé окнó», «світовé окнó», «покýтнє окнó».

[6] Вікно у довгій лицевій стіні, розташоване ближче до покуті, ще називали «застóльне окнó», «ліцовé окнó», «серéднє окнó», «світовé окнó».

тативну чи святкову частину примішення), «передпічне»[7] — кухонну та робочу зони (*«Перед піччю мале окно, щоб лучше дрова горіли — може воно і не так, але така примха»*: с. Зубковичі Ол. Жит.). Основним призначенням «запільного» вікна поліщуки вважають те, що воно давало можливість спостерігати за господарством (двором), власне тому його зчаста ще називали «смотровим» чи «злодійським» вікном (с. Макалевичі Рад. Жит.)[8]. Слід наголосити, що у поліському житлі практично не зустрічаємо вікна, розташованого високо за піччю у тильній стіні, яке є характерною рисою житла лісостепової частини України (скажімо, Середньої Наддніпрянщини чи Поділля [10, с. 107—108])[9]. Житла із двома вікнами на лицевій стіні та одним у причілку (інколи ще і з «запольним») наявні в обстежених нами спорудах кін. XVIII — пер. пол. XIX ст. (хати: кін. XVIII — поч. XIX ст. у с. Гірки Любеш. Вол., др. пол. XVIII ст. та 1793 р. у с. Черевач Чор. Київ. та ін.). Таке ж розташування вікон присутнє й у хаті 1697 р.[10] із с. Біловіж (Рок. Рів.), що експонується у Національному музеї народної архітектури (м. Київ). Водночас на Західному Поліссі (Ратнівський, Старовижівський, рідше Любомльський, Шацький, захід Камінь-Каширського, Ковельського, північ Турійського р-нів Волинської обл.) [35, с. 102] широко побутували житла, у яких відсутнє «причільне» віно. Тут прорубували лише два вікна («покутнє» і «передпічне») у лицевій та одне («запільне») у тильній стінах. Зауважимо, що у давніших будівлях «запільного» вікна зчаста не робили. Відсутність вікон у причілковій стіні є також особливістю житлобудівництва деяких районів заходу Полісся Білорусії (наприклад, Кам'янецького р-ну Брестської обл.) [54, с. 38]. Відоме це явище й на Холмщині та Підляшші [34, с. 120—121]. Причому на зазначеній території таке розташування вікон характерне вже для жител кін. XVIII — пер. пол. XIX ст., що підтверджують окремі збережені до сьогодні споруди. Давність цієї традиції засвідчує й хата 1587 р. із села Самари (у якій два вікна розміщені на чільному фасаді та одне — у тильній стіні) [7, с. 76]. Зауважимо, що окремі зразки таких споруд у кін. XIX ст. відомі й на теренах Рівненщини (сс. Малі Цепцевичі (нині — с. Цепцевичі Сар. Рів.) та Білеве колишнього Рівненського повіту) [29, с. 185]. Причому тут вже на той час (1899), подібні житлові споруди місцеве населення вважало реліктами давнини [29, с. 185]. Слід зауважити, що житлові будівлі, у яких відсутні віконні прорізи у причілковій стіні житлової камери, досить часто зустрічались у народному будівництві західних областей України [35, с. 103] (Бойківщина, Гуцульщина, Лемківщина, Покуття, Західне Поділля південні та західні райони рівнинної Львівщини, західна частина етнографічної Волині тощо). Відповідно до наших спостережень це явище передовсім характерне переважно для місцевостей, де у минулому побутували зімкнуті та замкнуті двори[11], тобто там, де при причілку хати були наявні прибудови. До речі, у згаданих селах Малі Цепцевичі та Білеве такі житла теж входили до складу зімкнутого двору [29, с. 185].

Для давнього дерев'яного (зрубного) житла українців [10, с. 107] (як і взагалі східних слов'ян [3, с. 119]) були характерними невеличкі видовжені по горизонталі віконця, прорубані до половини висоти кожного з двох суміжних вінців[12]. Низькі, вибрані у двох вінцях віконні отвори, завдовжки 40 і 60 см, виявлені у житлах XIII ст. у древньоруському Бересті [27, с. 106, 110; 28, с. 76—77; 21, с. 80]. Такі вікна широко використовувались у поліському житлобудівництві, що неодноразово відзначали дослідники. Зокрема, описуючи у сер. XIX ст. курну хату поліщуків, П. Чубинський відзначав, що вікна ни-

[7] Його ще називали: «передпєчне окнó», «попíчне окнó», «запíчне окнó», «колопíчне окнó», «ліцовé окнó», «малé окнó»

[8] Його ще називали: «запóлне окнó», «запóльне окнó», «затúльне окнó», «злодíйське окнó», «напóлне окнó», «смотровóє окнó», «тілнé окнó», «холóдне окнó».

[9] Вікно «за піччю», відповідно до матеріалів П. Шейна, було характерним для жител Слонімського Полісся [52, с. 359].

[10] Датування хати подаємо за С. Верговським [6, с. 118].

[11] На заході Полісся у кін. XIX — на поч. XX ст. замкнуті двори найчастіше зустрічались у Ратнівському, Старовижівському та Камінь-Каширському [15, с. 27], дещо рідше — у Любомльському та Шацькому районах.

[12] При розкопках старожитного Бреста у трьох житлах XIII ст. виявлені віконні отвори у верхній частині зрубу (високо, мало не під дахом, в дев'ятому-десятому, одинадцятому-дванадцятому вінці). Висота вікна —до половини двох вінців, довжина — 40 і 60 см. В одному випадку була знайдена дошка, яку кріпили до стіни і закривали вікно [27, с. 106, 110; 28, с. 76—77].

зеньки, влаштовані дуже низько, а довжина їх майже удвічі більша від висоти [51, с. 390]. Це ж підтверджують й матеріали М. Левченка (1874 р.), відповідно до яких в українців (южнорусів) вікна майже завжди продовгуваті (на відміну від квадратних білоруських) [26, с. 136]. Проте для поліської частини Білорусії теж були притаманні невеликі видовжені вікна: 8 х 5 вершків (Брестчина) [40, с. 11], ¾ х ½ аршина (Слонімське Полісся) [52, с. 359]. Давні поліські хати із вікнами подібної конструкції та розмірів були обстежені дослідниками у 1970-х рр. на Рівненщині (1697 р. у с. Біловіж Рок., поч. XIX ст., у с. Мульчиці Волод.)[13]. Приблизно такі ж параметри (38 х 25 см) мали віконні отвори й у хаті 1821 р. у с. Серники (Зар. Рів.) [6, с. 116]. Видовжену форму у поліському житлобудівництві найдовше застосовували при влаштуванні передпічного вікна. Скажімо, збережене первісне передпічне вікно у хаті кін. XVIII — поч. XIX ст. (с. Гірки Любеш. Вол.) становило отвір у стіні 45 х 25 см [1, арк. 8—9], у хаті кін. XVIII — пер. пол. XIX ст. (с. Липники Луг. Жит.) — 54 х 35 см, а у хаті пер. пол. XIX ст. (с. Запілля Луг. Жит.) «причільне» вікно мало розміри 46 х 32 см. Траплялось, у житлах, зведених із високих пластин, вікна прорізали лишень в одному вінці. Скажімо, таким чином вони влаштовані у лицевій стіні хати 1587 р. із с. Самари (Рат. Вол.) [7, с. 76]. Такі ж віконні отвори, вибрані в одній високій пластині, присутні у хаті з м. Володава (Підляшшя) на ілюстрації, поданій польським ученим З. Глогером [56, s. 171]. Аналогічне явище у 70-х рр. XIX ст. спостерігав відомий український письменник Іван Нечуй-Левицький у Білопідляському воєводстві (Підляшшя): «... [Вікна] низенькі, прорізані тільки в одній колодці, без одвірків, ширші вдвоє, ніж довші, з залізними поперечками» (с. Ортель), «...Віконця в хаті поліські, на п'ядь вгору і на півтора п'яді вшир...» (с. Мала Дубровиця) [30, с. 69—70]. Такі віконця (так звані — «волокові» Укр. Пол.; «валаковия»: Біл. П. [54, с. 40]) зсередини засувались дерев'яною дощечкою («волоком»), яка рухалась по горизонтальних пазах двох брусків, закріплених до стіни над і під віконним отвором (с. Гірки Любеш., Самари Рат. Вол.), чи пазах, вибраних у стіні (сс. Мульчиці Волод. Рів., Самари Рат. Вол.) [7, с. 76; 16, с. 24; 39, с. 78]. Як відзначав П. Чубинський, «[...] Деколи при вікнах бувають задвижки, влаштовані з однієї широкої дошки, прилаштованої з внутрішнього боку хати. Ці задвижки заміняють вікна» [51, с. 390]. «Крихітні віконця... без луток з дощатими задвижками замість рам» відзначав у старих курних хатах білорусів-сакунів й І. Сербов [40, с. 11]. Така дошка-задвижка, «яку кріпили до стіни і закривали вікно», була знайдена при розкопках старожитного Бреста у житлі XIII ст. [21, с. 80; 27, с. 106, 110; 28, с. 76—77]. Ось як описували вікна у курних хатах, «які були... ще задовго до революції», старожили с. Новошепеличі (Чор. Київ.): «...В хатах шибок не було, прорізували невеличке віконечко і прироблювали зсередини засувку — дошку шириною в піваршина, яка ходила на пазках. На день засовку відчиняли, на ніч засовували. В це віконце виходив дим та через відчинені двері» [18, с. 471]. Цікавий конструктивний різновид волокового вікна виявлено у каплиці сер. XIX ст. із с. Степань (Сар. Рів.), яка експонується у Сарненському краєзнавчому музеї. У зазначеному випадку чотири краї дощечки-волока затесані клиноподібно під кутом, аналогічні клиноподібні пази вибрані й у стіні споруди. Дошка («засувка») рухається у пазах і при необхідності освітити приміщення денним світлом, її зсувають у паз поруч з віконним отвором. До речі, повністю ідентичні у конструктивному сенсі примітивні вікна відомі у народному будівництва північних народів Європи (наприклад у Швеції) [60, p. 229 (Fig. 293.15)]. Траплялось, у таких віконних отворах пази робили не клиноподібними, а прямими (таку ж форму мали і краї дошки-засувки) [43, с. 322 (Рис. 2)]. Подібний конструктивний засіб використано при влаштуванні вікна (і кагли у пороговій стіні) у хаті 1587 р. зі с. Самари (Рат. Вол.) [5, с. 64] та хаті поч. XIX ст. у с. Мульчиці (Волод. Рів.) [5, с. 64; 7, с. 78; 16, с. 24]. В окремих випадках дощечку-волок могла замінювати такої ж форми засклена рамка [7, с. 76; 39, с. 75]. Траплялось, вікно засувались ззовні і зсередини. Наприклад, у хаті поч. XIX ст. із с. Мульчиці (Волод. Рів.) напільне віконце має видовбані пази для дощок-засувок із внутрішнього та зовнішнього боків стіни [39, с. 78]. Подібні до хатніх, видовжені по горизонталі волокові вікна зустрічались

[13] Зараз вони експонуються у Національному музеї народної архітектури та побуту України (м. Київ) [39, с. 78—79; 4, с. 63, 64].

у сінях, коморах, хлівах, стебках тощо. Траплялось, що віконний отвір просто закривали дощечкою, яку встановлювали у четвертні вирізи, вибрані безпосередньо у вінцях стіни із внутрішнього чи зовнішнього боку. До речі, як твердять дослідники, вибір четвертей з внутрішнього боку стіни характеризує давніші конструктивні варіанти вікон [8, с. 160]. Невеличкий віконний отвір, влаштований до половини одного чи двох вінців із четвертинними вирізами із зовнішнього боку зрубу, який закривали шматком скла, ще й зараз можна зустріти у тильній стіні житлових споруд (сс. Тараси, Новий Мир, Діброва Пол. Київ.) та «стебок» (сс. Зелена Поляна, Денисовичі Пол. Київ.) XIX ст. Таким є й причілкове вікно (видовжене по горизонталі (46 х 32 см), прорізане до половини висоти двох суміжних вінців) у хаті пер. пол. XIX ст. зі с. Запілля (Луг. Жит.).

У спеціальній літературі згадується й інший конструктивний варіант вікна, у якому дощечка, яка закриває віконний отвір, обертається на осі [43, с. 332]. Релікт такого вікна зберігся у сінях хати 1851 р. зі с. Нуйно (К.-Каш. Вол.). У зазначеному випадку віконний просвіт закриває дошка, яка обертається на горизонтальному надвіконному «воротні», для чого обабіч вікон влаштовані спеціальні накладки [5, с. 64]. Відомий різновид подібного вікна на вертикальній осі. Таке вікно становить собою навскісну щілину, прорізану у брусі, у якій на дерев'яному кілку повертається брусок аналогічної форми, зачиняючи чи відчиняючи отвір. Його інколи можна зустріти у господарських приміщеннях (особливо коморах) кін. XIX — поч. XX ст. (с. Іванків Мал. Жит.). Відповідно до матеріалів Ф. Вовка, вікна такої ж конструкції давніше влаштовували у житлових приміщеннях села Андреєвичі на Волині (нині с. Андрієвичі Єм. Жит. — *Р. Р.*) [10, с. 107]. До речі, у деяких місцевостях таку конструкцію мала кагла для виходу диму, яку влаштовували у пороговій стіні над дверима у курних хатах[14]. У коморах часто траплялись віконця у вигляді косого хреста (с. Паришів Чор. Київ., Вовчків Пол. Київ.) чи ромба (Західне Полісся), вибраного у двох суміжних вінцях. Очевидно, у давніх будівлях такі отвори теж засувалися «волоком» зсередини приміщення, про що опосередковано свідчить матеріал із теренів етнографічної Волині[15]. Дуже ймовірно, що колись таку форму могли надавати й вікнам хатнім, особливо враховуючи сакрально-символічний аспект цих отворів [5, с. 55—68].

[14] Зокрема, на теренах Надсяння (с. Стрептів Кам'янко-Бузького р-ну Львівської обл.) у хаті кінця XIX ст., яка первісно була курною, виявлене віконце такої конструкції, розміщене над дверима, призначене для відводу диму з приміщення.



Вікно у коморі; с. Бутейки Сарненського р-ну Рівненської обл.

У давніших вікнах скло замінювала тоненька дощечка із смоляного дерева (через яку могло пробиватись яскраве сонячне проміння), бичий мочовий міхур, плівка, знята з брюшини тварин, паюси (міхурі риб) тощо [3, с. 119; 10, с. 107; 59 s. 529]. Ще у XVI ст. в деяких двірських житлових спорудах зустрічались вікна, де замість скла вживали насичений олією папір, пергамент чи полотно [54, с. 29]. Наприклад в описі XVI ст. Коблинського замку (на березі р. Ікви біля м. Дубно, Волинь) «в домах, де поміщалась прислуга, лиш наполовину були «оболони шкляниє», решту ж паперові» [25, с. 96]. Перекази про віконні отвори, затягнуті «бичими міхурами», неодноразово згадуються у літературних джерелах, досить часто їх можна почути у поліських селах ще й сьогодні. Відомий український дослідник Олександр Цинкаловський, опираючись на інформації старожилів із теренів етнографічної Волині, зазначав, що «...вікна в хатах затягали колись воловими пухирями; вони заступали шкло» [49, с. 187]. Подібні вікна, затягнуті свинячим міхурем, у сер. XVII ст.

[15] У коморі хати др. пол. XIX ст., обстеженої нами у с. Варварівка Славутського р-ну, ромбоподібне віконце з внутрішнього боку засувається склом, що рухається по пазах прибійок.



Волокове вікно; Сарненський краєзнавчий музей (Рівненська обл.)

(1656—1657) більш детально описав К. Гільденбрант (Середня Наддніпрянщина)[16]. Технологія виготовлення такого «скла» була доволі простою. Наприклад, на Бойківщині свіжий (ще вологий) мочовий міхур («капчу́к») вичищали «шкрябачкою» (поки він ставав прозорим), напинали на дерев'яну рамку й висушували. Таке «скло», за словами старожилів, було доволі міцним — «пальцем його не проб'єш»[17]. З часом (очевидно вже у кін. XVIII — на поч. XIX ст.) у житлобудівництво поліщуків поступово проникає скло[18]. Спершу це були невеличкі товсті, майже непрозорі зелені скельця круглої форми, опис яких знаходимо в записках мандрівника О. фон Гунна з околиць м. Яготина Київської обл. [11, с. 42], матеріалах, що стосуються уцілілого житла XVIII ст. запорізьких козаків[19] тощо. Польський письменник Юзеф Крашевський у повісті «Уляна» (1843 р.) подібні «хитромудрі вікна... складені з круглого зеленого, подібного до денець пляшок скла», згадує у старих поліських хатах [24, с. 204]. Подібні маленькі вікна, «частково зложені з круглих шибок», автор відзначає й у хаті 1790 р. у містечку Янівка на Волинському Поліссі [57, s. 10]. Згодом такі скельця замінило листове скло[20]. Власне введення його у побут поліщуків призвело до впровадження віконних рам із вставленими у паз, рухомими імпостами, розрахованими на шибки різного розміру. Така рама (з плаваючими елементами) давала можливість використовувати кожен навіть невеликий шматочок рідкісного і дефіцитного скла [8, с. 160]. Подібні вікна, кожне з яких «...складається з 6, 7, 8 і більше маленьких шибок, які різняться між собою за формою і розмірами», відзначав у поліських курних хатах П. Чубинський [51, с. 390]. Вікно подібної конструкції у поліській хаті зафіксоване на фотографії С. Таранушенка у 1931 р. [44, с. 81]. Такої ж конструкції віконні рами присутні й у хаті др. пол. — кін. XIX ст. із с. Блажове (Рок. Рів.) [8, с. 160]. Згадує про них й старожил із хутора Мокре (с. Самари Рат. Вол.) Сидорук Іван Васильович, 1918 р. н.: «*Колись в хатах окна були дуже маленькі — на один брус. Такі окна мали дванадцять маленьких склєнок* (шибок. — *Р. Р.*) *різного розмєра. Їх називали: «Окна на дванадцять склєнок*». Вікна подібної конструкції побутували у поліському краї (принаймні в окремих його місцевостях) вже у пер. пол. XIX ст., свідченням чого є зображення дев'яти- та десятишибкових вікон із «склєнками» різного розміру в інтер'єрах хат із колишнього Радомишльського повіту та Київського Полісся на малюнках П.Д. Деляфліза (1854 р.)[21]. На

[16] «Замість шкляних вікон, мають раму, натягнуту свинським бурдюком, через нього виднієдень. На них (рами) вони так сильно вважають, що кожного вечора їх здіймають, а отвір засувають дошкою — засувом» [31, с. 56].

[17] Технологія виготовлення такого «скла» записана нами на Бойківщині, де подібні вікна в окремих давніх хатах часом можна було зустріти ще у сер. XX ст. (Зап. у с. Терло Старосамбірського р-ну Львівської обл.).

[18] Як зазначає Є. Бломквіст, в українських та російських селах скло увійшло в широкий вжиток вже до початку XIX ст. [3, с. 123]. Причому, коли в Росії це відбулося не швидше початку XIX ст., то в Україні про нього широко згадується вже у матеріалах, що походять з XVIII — початку XIX ст. [3, с. 123]. У XVIII ст. скло для вікон використовували в деяких місцевостях Чехії (в інших — синхронно побутували вікна, затягнуті міхурами тварин) [55, s. 46], а в деяких інших середньоєвропейських країнах віконне скло вживали вже у XVI ст. [55, s. 46]. До речі, скло на території України виробляли з III—IV ст. н. е. [47, с. 226]. На території древнього Галича (городище біля с. Крилос Галицького р-ну Івано-Франківської області) у двох великих житлах XII—XIII ст. віднайдено шматки круглих віконних скелець з бордюром і рослинним розписним орнаментом жовтого, зеленого і коричневого кольорів [36, с. 71].

[19] «...У стінах залишали отвори для невеликих, круглих, мов тарілочки, віконечок, засклених зеленим і рябеньким з камінцями склом у круглій рамці з чотирьох трісочок» [53, с. 189].

[20] Листове скло («шиби аркушові») дослідники згадують вже у сер. XVIII ст. (зазначаючи, що вони траплялися, правдоподібно, лише у панів) [10, с. 107].

[21] Подається за Т. Косміною [23, с. 183].

синхронних у часі малюнках Т. Шевченка («Селянська родина»; 1843 р. та «Судна рада»; 1844 р.) зафіксовано вікна перехідного типу, у яких поєднані круглі скельця та листове скло (Середня Наддніпрянщина) [46, мал. 10, 21].

Процес збільшення параметрів (відповідно й форми) вікон був доволі тривалим. Поступово низькі, витягнуті по горизонталі вікна, замінюють вікна квадратні. Через такі (квадратні чи наближені до квадрата) вікна на чотири шибки можна краще освітити примішення. «Малі квадратні» вікна згадують джерела сер. XIX ст. (1854 р.) у с. Яполоть (Кост. Рів.) [19, с. 308]. Невеличкі вікна «в ¾ аршина» (а у хатах одинаків-«бобилів» — навіть «в піваршина величини») відомі на Брянсько-Жиздринському Поліссі (Мглинський повіт) [22, с. 83, 87]. Такі ж «…маленькі, не більші трьох четвертей або піваршина в висоту і ширину» вікна (без «зимових рам»), складені «із чотирьох скел, одно чи два [з яких] відсовуються для освіжування повітря», згадують дослідники й на Лівобережжі (Ніжинський повіт; 1878 р.) [37, с. 151—152]. Невеличкі квадратні віконця, довжина і ширина яких дорівнювала «локтю», у 70-х рр. XIX ст. спостерігав І. Нечуй-Левицький на Підляшші (сс. Сопів, Яблочна Білдопідляського воєводства) [30, с. 64]. Зустрічались вони й на Київському Поліссі: «*В старих хатах окенци малиє, локтевиї*» (с. Прибірськ Ів. Київ.). Окремі релікти невеличких квадратних (чи наближених до квадрата) чотиришибкових вікон вдалося зафіксувати й нам в окремих будівлях XIX ст. (хати: др. пол. XIX ст. у с. Мукошин, кін. XIX у с. Судче Любеш., др. пол. XIX ст. у с. Здомишль Рат., сер. XIX ст. у с. Раків Ліс К.-Каш., кін. XIX ст. у с. Грабино Старов. Вол.; кін. XIX ст. у с. Заслуччя, др. пол. XIX ст. у с. Кураж Дубр. Рів.; сер. XIX ст. у с. Діброва Пол. Київ.; сер. XIX ст. у с. Левковичі Овр. Жит. та ін.). Інколи у них могло бути й більше шибок. Скажімо, М. Левченко фіксував «…квадратні вікна… в дев'ять скелець, по три у кожному ряду…» у с. Меленях Радомишльського повіту (1874 р.) [26, с. 136]. У процесі подальшого розвитку параметри вікна збільшуються догори і воно набуває форми прямокутника, витягнутого по вертикалі. У рамах такого вікна зазвичай шість шибок: по три у двох вертикальних рядах. Такі «високі» вікна значно покращували інсоляцію житлового приміщення. Цей процес теж був доволі тривалий і проходив на Поліссі досить діахронно. Наприклад, у деяких селах Підляшшя (с. Сидорки Білопідляського воєводства) вже у 70-х рр. XIX ст. І. Нечуй-Левицький спостерігав великі («значно більші», ніж в інших селах) шестишибкові вікна [30, с. 64]. Лише з поч. (а особливо — з другої чверті) XX ст. площину вікна вже ділять на 3—5 більших прямокутників [32, с. 76]. Зауважимо, що при вертикальному розвитку параметри світлового отвору завжди збільшуються вверх від підвіконника — рівень останнього завжди залишається стабільним. Висота від долівки до підвіконника зазвичай коливалась у межах 70—90 см. Слід зазначити, що при визначенні цієї величини поліські будівничі використовували давні антропометричні міри [33, с. 553]. Зокрема, висоту від долівки до верхньої площини підвіконника визначали мірою «по пуп» (сс. Левковичі, Виступовичі, Дівошин Овр.; Будо-Вороб'ї Мал. Жит.) чи «по пояс» (сс. Піхоцьке Овр., Іванівка Мал. Жит.; Куповате Чор. Київ.) — «*щоб добре сидіть і дивиться в окно*» (с. Виступовичі). У с. Куповате (Чор. Київ.) хату, у якій відстань від підлоги до підвіконника дорівнювала 90 см («до пупа»), називали «весе́ла ха́та». Таким же способом встановлювали і висоту столу (сс. Блідча Ів. Київ., Хочино Ол. Жит., Старий Чорторийськ Ман. Вол.) [33, с. 553] та опічка [41, с. 233—234; 42, с. 131—132]. Традиційно черінь печі, верх підвіконника та дечко столу мали знаходитись на одному рівні [33, с. 553]: «*Пєч — щоб була до окна*» (с. Блідча Ів. Київ.)[22], «*висота запєчка — з подоконніком ровно*» (с. Ладижичі Чор. Київ.)[23]; «*піч* (висоту опічча. — *Р. Р.*) *брали по хозяйці… по пупа… так брали і окна*» (с. Маринин Берез. Рів.), «*печнік визначав висоту череня в пояс жінки… так і столи, прийнято* [робити] *— висотою вісімдесят сантиметрів*» (с. Старий Чорторийськ Ман. Вол.)[24].

Збільшення параметрів світлового отвору, зокрема його висоти, спричинило розрізання одного—чотирьох вінців на дві частини. В окремих випадках

[22] Зап. 17.08.1998 р. у с. Блідча Іванківського р-ну Київської обл. від Онищенка Івана Миколайовича, 1910 р. н.

[23] Зап. 29.08.1997 р. у с. Ладижичі Чорнобильського р-ну Київської обл. від Стехуна Івана Івановича, 1929 р. н.

[24] Зап. 9.07.2011 р. у с. Старий Чорторийськ Маневицького р-ну Волинської обл. у Чеп Григорія, 1934 р. н.

при необхідності перерізати наскрізь лише одну—дві невисокі «дерев'яки» для влаштування невеликого «глухого» вікна квадратної форми, могли використовувати такі ж реліктові прийоми, як і при прорубці видовженого вікна, прорізаного до половини висоти двох сусідніх вінців [8, с. 160]: віконної коробки не влаштовували зовсім, а раму («ра́ма», «ра́мці», «ра́м'я»; «абалонка», «балонка»: Біл. Пол.) закріплювали у четвертний паз, вибраний зовні зрубу по периметру віконного просвіту. Скажімо, таким чином закріплені вікна у хаті др. пол. — кін. XIX ст. зі с. Блажове (Рок. Рів.) [8, с. 160]. Аналогічними є вікна обстежених нами хат сер. XIX ст. у с. Сукачі (Ів. Київ.) та пер. пол. XIX ст. у с. Запілля (Луг. Жит.). Таке ж кріплення рам можна бачити на ілюстративних матеріалах С. Таранушенка та П. Жолтовського (хати із сс. Журжевичі, Копище, Озеряни, Собачин Ол., Верпа, Липиця Овр., Повч Луг. Жит.) [44, с. 38, 42, 48, 54—56, 60, 67, 68].

Проте, розрізання на дві частини одного—чотирьох вінців, при влаштуванні віконного прорізу, викликало необхідність статично зафіксувати їх, що й спричинило появу периметральної віконної «коробки» [45, с. 75]. Як відзначав Ю. Якімовіч, процес формування вікон з периметральною обв'язкою на Поліссі Білорусії (це ж торкається й інших районів Поліського краю. — Р. Р.) був досить тривалим і у порівнянні з іншими регіонами доволі «заторможеним» [54, с. 29]. На його думку, великі вікна отримали передовсім вертикальні стояки, а згодом верхняк і лежак, оскільки в багатьох будівлях зафіксовані отвори, у яких їх функцію виконували (надвіконний і підвіконний[25]. — Р. Р.) бруси зрубу [54, с. 29]. Згадки про закріплення країв віконного отвору лише двома вертикальними брусками (без верхньої перемички і підвіконника), які називали «сто́впчики», «сто́лбики», «стоя́ни́», «стоянчики», «слу́пчики», «ставро́вина», фіксуємо у низці населених пунктів Середнього (сс. Велике Вербче Сар., Велихів, Великі Цепцевичі, Мульчиці Волод. Рів.; Журжевичі Ол. Жит.) та Західного (сс. Столінські Смоляри Люб., Полиці К.-Каш. Вол.) Полісся України. Щоправда, подібні вікна у збережених житлах зустрічаємо доволі спорадично. Скажімо, у хаті кін. XIX ст. із с. Максимовичі (Пол. Київ.) по краях віконного отвору (58 x 60 см) встановлені два стовпці (13 x 13 см), які з'єднані через паз із брусами віконних простінків. У надвіконне і підвіконне дерева вони закріплені через архаїчну сохоподібну розвилку (траплялись й інші конструктивні варіанти їх кріплення). В окремих випадках у такому вікні присутній ще підвіконник. Відзначимо, що у Лісостеповій частині України задовбування віконних луток у підвіконний і надвіконний вінці уже в процесі спорудження дерев'яних стін відоме з сер. XIX ст. [51, с. 378]. На Волинському (сс. Ростань Шац., Самари, Річиця Рат., Нобне, Угриничі Любеш., Серехів Ман., Сошично, Освіці, Волиця, Видерта, Пньовне, Бузаки, Качин, Видричі К.-Каш.), Рівненському (сс. Березове, Дроздинь Рок.; Будимля, Городище, Купове, Селець, Смородськ Дубр.; Кухче, Нигівці, Омит, Перекалля, Радове, Річиця, Соломир Зар.; Осова, Степангород Волод.; Цепцевичі, Тутовичі Сар.) та заході Житомирського (сс. Копище, Озеряни, Журжевичі, Верпа Ол.) Полісся відомий і інший спосіб статичної фіксації країв віконного отвору більших розмірів. Для того, *«щоб стена не викручувалась, щоб не крутило зруб»* (с. Бузаки К.-Каш. Вол.) у середній частині вінців по боках віконного отвору вибирали паз («вухо́»), у якому встановлювали прямокутні у перекрої (4 x 5 см) планки (рідше круглі жердини): «глиці», «зано́зи», «зано́з», «сно́зи», «суно́зи», «міц», «лиштви», «пла́нки», «палки», «шпуги». «Глиці» (зазвичай дубові: с. Бузаки К.-Каш. Вол.) монтували у процесі спорудження зрубу. Їх верхні і нижні кінці запускали в отвори, вибрані у надвіконному і підвіконному вінцях. Хоча місцями таке кріплення вважають новішим і пов'язують із віконною коробкою («ставровиною»), змонтованою із чотирьох дощок (*«За-*

[25] Надвіконний вінець зрубу на Поліссі означували лексемами: «кладь», «на́воротень», «надоко́нник», «надоко́нне де́рево», «наса́дка», «нашла́па», «нашла́пка», «нашлапна́ пла́шка», «нашля́па», «наще́па», «ошла́пина», «оче́п», «още́па», «още́пинка», «още́па око́нна», «перещ́епина», «св'я́зка», «св'я́зь», «ще́па» «ще́пина», «перекриття́ о́кон», «око́нний віне́ць», «око́нна ще́па», «око́нне перекри́тіє», «в'я́жуча дерев'я́ка», «уще́па», «рахункова деревина́», «ошла́п», «подбало́чне де́рево», «переми́чка», «перекри́тє», «в'яза́лі о́кна», «в'яза́нє», «перекри́тіє о́кон», «прави́ло», «шля́пина», «шля́па», «диль над ви́кнами». Підвіконний вінець зрідка називали «подоконною дерев'якою» чи «подоконніком».

нози ставлять тепер, раньше їх не було, бо як нема занозов, то дерево виворачиєть»: с. Дроздинь Рок. Рів.), інколи обходились без такої коробки, — як вже відзначалось, «глухі» віконні рами закріплювали у «четверті», які вибирали безпосередньо у вінцях зовні стін.

Стосовно периметральної «луточної коробки», то її монтували із чотирьох елементів — двох вертикальних стояків і двох горизонтальних перемичок, конструктивно з'єднаних між собою. При її облаштуванні використовували вже відпрацьовані до того часу засоби, які вживали у конструкціях дверної обв'язки [5, с. 64]. Усі елементи віконної коробки мали свої місцеві назви. Боковини найчастіше називали — «лу́тки», «ушакú» («ушачкú», «вушачкú»)[26], рідше — «арца́би», «одвєркі», «оса́дка», «сто́вбики», «стоянú», «прову́шини». Верхній горизонтальний елемент обв'язки — головень, означують лексемами: «верхняк» («вершняк», «вешняк»), «голо́вка» («гло́вель», «головня», «го́ловень», «гла́вень», «голов'яшка»), «прú головок» («переголова́ч», «проголова́шка», «приголову́шка», «приголова́ч», «приголо́вник»), «за́головок» («згло́вень», «зголо́вень»), «су́головка», «на́головень» («наголо́внік», «наголо́вник», «наголова́ч», «наголовúч», «наголоволíч», «наголо́вень»), «ша́пка» («шла́пка», «нашла́па»), «око́нний брусо́к», «перемúчка», «прову́шина», «уша́к», «ба́бка», «лоба́н»[27], «лу́тка» («ве́рхня лу́тка»). Нижня частина коробки найчастіше носила назву «підвіко́нник» («подоко́ннік», «подоко́нніца», «подоко́нник», «підоко́нник», «подвіко́нник»), рідше її називали й по іншому: «ла́вка» («подоко́нна ла́вка»), «підлоко́тник» («подлоко́тнік», «пудлако́тень», «пудлоко́тнік», «подла́котнік», «падла́котнік»), «підо́шва» («подо́шва»), «поду́шка» («поду́шечка», «паду́шка»), «хво́рса», «лу́тка», «пу́ставень». Віконну коробку виготовляли із найякіснішої «стрижневої» сосни, рідше (зважаючи на складність обробки — з дуба (сс. Денисовичі, Грезля, Луговики Пол. Київ.). Частіше дубовим було лишень підвіконня (с. Грезля Пол. Київ.).



Вікно у хаті; с. Лотниця Зарічненського р-ну Рівненської обл.

Бокові елементи коробки (лутки) становили доволі масивні (15—18 х 15 х 18 см) бруски. Висота головня була дещо меншою — 10—15 см. Натомість для підвіконника зазвичай використовували доволі плоску і широку пластину (5—10 х 20—22 см)[28]. Застосування для підвіконника бруска такого ж перекрою, як і на лутки, що часто спостерігаємо у давніх житлах регіону Карпат [38, с. 51 (Рис. 37)], на Поліссі не фіксуємо. Лутки та головень (за перекроєм) на теренах Полісся розрізняють двох типів: «прямі» та «косі» («полукру́глі»; звідси й — «полукру́гле окно»). У другому випадку із внутрішнього боку вони були скісними. Перехід від луток до головня, як правило, прямий (чи ступінчастий). Дуже рідко у давніших спорудах фіксуємо навскісний перехід косяком (звідки й назва — «косякуваті вікна»): хата сер. XIX ст. у с. Діброва (Пол.

[26] Використання цих лексем поліщуки пояснюють наступним чином: «[Бо] на лутки шапку надягають» (с. Чоповичі Мал. Жит.); «Ушаки кажуть тому, що зверху шапка — наче на вуха» (с. Обуховичі Ів. Київ.); «[Бо] зимову шапку, яку насувають на вуха — називають вушак» (Зубковичі Ол. Жит.).

[27] «Лобан називали, бо лобом у нього б'єш» (с. Зубковичі Ол. Жит.).

[28] Наведемо приклади розмірів окремих елементів віконної коробки: боковини — 14 х 18,5 см, головень — 9 х 18,5 см, підвіконник — 6,5 х 21,5 см (с. Новий Мир Пол. Київ.); боковини — 14 х 16 см, головень — 14 х 16 см, підвіконник — 12 х 20 см (с. Зелена Поляни Пол. Київ.); боковини — 19 х 11 см, головень — 15 х 11 см, підвіконник — 5 х 24 см (с. Діброва Пол. Київ.); боковини — 10 х 18 см, головень — 9 х 18 см, підвіконник — 7 х 22 см (с. Коленці Ів. Київ.); боковини — 12 х 15 см, головень — 7,5 х 15 см, підвіконник — 5 х 22 см (с. Новий Мир Пол. Київ.).



«Глухе» чотиришибкове вікно у хаті; Олевський р-н Житомирської обл.

Київ.). В окремих місцевостях Полісся Житомирщини (сс. В'язівці, Жерев, Латаші, Селець, Залісся Нар., Клинець, Млини, Гладковичі, Гошів, Мала Фосня, Велика Фосня, Велика Чернігівка, Рудня, Піхоцьке Овр.; Радогоща, Бовсуни Луг.; Киянка, Кривотин Єм. та ін.), а зрідка і Київщини (с. Стещина Пол. Київ.) верхньому елементу («верхняку») віконної (як і дверної) коробки надавали заокругленої форми. Появу таких вікон («з овальною верхньою частиною») у поліському житлобудівництві окремі дослідники пов'язують з поч. XX ст. [45, с. 142], проте джерельні матеріали дають можливість стверджувати про їх більш давнє походження. Зокрема вікна «з круглим главнєм» М. Левченко спостерігав ще у третій чверті XIX ст. у с. Меленях колишнього Радомишльського повіту, а також «в старинних хатах» колишніх Чернігівської та Полтавської губерній [26, с. 136].

Зв'язок між віконною коробкою і зрубом здійснювали шляхом організації у її боковинах (і підвіконнику) «пазів», а у вінцях — «пальців» («шипів»). Спершу прилаштовували підвіконня, заганяючи «пальці» зрубу у «провушини» останнього. Під підвіконня з теплотехнічних міркувань настеляли мох, а зчаста з гідроізоляційною метою вкладали «берест» (Пол. Київ.). Далі вікна «лутили» («локтили», робили «осадку вікон») — встановлювали бокові елементи (*«Роблять осадку — вставляють лутки»*: с. Обуховичі Ів. Київ.). Висота віконного отвору на 5—6 см перевищувала висоту віконної коробки (на висоту «шипа» у «верхняку»), що дозволяло встановити останній на місце (водночас це було необхідним для осідання вінців зрубу). Щілину («застой», «лисицю») між верхом коробки і надвіконним вінцем («нашлапна́ пла́шка»)[29] конопатили мохом. Поступово, з часом, у результаті «осуху» вінців, вона «гасилась» (щезала)[30].

Щоб зв'язати віконну раму з коробкою, зі зовнішнього боку останньої вибирали четвертний виріз («чвертку», «четверть»). У пізніших вікнах (з подвійними рамами) «четверть» вибирали також із внутрішнього боку коробки (наприклад вікно у хаті кін. XIX ст. із с. Новий Мир Пол. Київ.). Такі рами у давніших будівлях були «глухими», стаціонарно закріпленими і не відкривалися. Хоча вже на поч. XX ст. зрідка можна зустріти вікна, які відкриваються на дві половини [48, с. 54]: як невеличкі наближені до квадрата «локтеві» чотиришибкові (с. Діброва Пол. Київ.), так і витягнуті по вертикалі шестишибкові[31]. Хоча більшого поширення відкривні вікна набувають у два останні десятиліття пер. пол. XX століття. Водночас слід зауважити, що у процесі вдосконалення, першими відкривні рами влаштовують у покутніх вікнах [48, с. 54]. Стосовно вікон з відкривними форточками, то на Поліссі, як і в інших районах України [38, с. 52] — це явище новітнє (їх респонденти зазвичай пов'язують із др. пол. XX ст.).

Слід наголосити, що на відміну від регіону Карпат (Бойківщина, Гуцульщина), де віконну обв'язку з масивних брусів («варцаби») давніше монтували вже у процесі спорудження зрубу, згідно з повідомленнями респондентів, віконні коробки поліщуки встановлювали після завершення покриття даху (у зрубі для вікон зазвичай залишали отвори). Описуючи будівництво східних слов'ян, Є. Бломквіст від-

[29] Вінці, які ішли безпосередньо над вікнами і дверима, ще називали: «на́воротень», «надоко́нник», «надоко́нне де́рево», «наса́дка», «нашла́па», «нашла́пка», «нашла́па», «нашляпа», «наще́па», «ошла́пина», «оче́п», «още́па», «вче́па», «оче́па», «подоче́па», «още́пинка», «още́па око́нна», «переще́пина», «св'язка», «св'язь», «ще́па», «ще́пина», «перекриття окон», «око́нний віне́ць», «око́нна ще́па», «око́нне перекрú́тіє», «в'яжуча дерев'яка», «уще́па», «рахунко́ва деревина́», «ошла́п», «подбало́чне де́рево», «переми́чка», «перекри́тє», «в'яза́нє», «перекри́тіє о́кон», «прави́ло», «шляпина», «шляпа», «диль над ви́кнами», «кладь».

[30] При збільшенні параметрів вікна у старих житлах (де деревина вже не всихалась), у щілину, крім моху, встановлювали подовгуватий дерев'яний клин.

[31] Такі шестишибкові вікна у сс. Нортнськ (Овр. Жит.) та ін. зафотографовані С. Таранушенком у 1928 та 1931 рр. [44, с. 46, 82].

значає два способи влаштування віконних (і дверних) отворів. Новіший спосіб полягав у тому, що отвори залишали вже при складанні самого зрубу, а при монтуванні простінків, як і суміжні деревини, скріплювали тиблями. Цей метод був більш економний у відношенні витрати будівельного матеріалу, але потребував більшої вправності будівельників. Натомість у більш давній період ці «просвіти» прорізали (чи прорубували) у вже зведеному зрубі [3, с. 125]. Скажімо, О. Харузін, посилаючись на джерельні матеріали (Сільвестровське житіє Бориса і Гліба, Житіє св. Сергія), теж відзначає, що у XVI ст. спершу споруджували зруб (хати чи церкви), а відтак у ньому прорубували вікна і двері [48, с. 43]. Подібним чином, за даними Ч. Піткевича, ще у 20-х рр. XX ст. влаштовували вікна на Річицькому Поліссі: «У місцях, де мають бути двері і вікна, вінці (при спорудженні зрубу. — *Р. Р.*) перерубують до половини, відколюють з них щепи, такі довгі, які мають бути отвори: остаточно вирубують вікна і двері після того, як зверху зв'яжуть зруб бельками» [61, s. 230]. Аналогічний спосіб влаштування віконного просвіту у кін. XIX — на поч. XX ст. інколи зустрічався й на Поліссі України. Скажімо, у Володимирецькому р-ні (Рів.) при монтуванні зрубу у підвіконному вінці вибирали щілину до половини висоти останнього, а іншу частину «просвєта» вирізали після завершення спорудження будівлі[32].

Щодо збільшення параметрів світлового отвору та, відповідно, впровадження периметральної обв'язки вікон («луточної коробки»), у сільське поліське житлобудівництво, то, як вже відзначалось, цей процес був доволі тривалий і проходив, швидше за все, впродовж др. пол. XIX — поч. XX ст. (синхронно з ліквідацією курної системи опалення)[33]. Проте, принаймні у житло деяких південних районів Полісся віконна «коробка» з брусків проникла вже у пер. пол. XIX (а, можливо, ще й у XVIII[34]) ст., свідченням чого може бути іконографічний матеріал П.Д. Деляфліза з колишнього Радомишльського повіту[35]. Причому спершу збільшують розміри двох «покутніх» вікон, розташованих у південно-східному куті (на лицевій та причілковій стінах). Доволі часто у будівлях др. пол. XIX — поч. XX ст. ці вікна обрамлені лутками і мають більші розміри, натомість «передпічне» і (при наявності) «запільне» вікна є значно меншими без луток, більш примітивних конструкцій (хати: кін. XIX ст. у с. Глинне Рок. Рів., кін. XIX ст. у с. Сарни Сар., кін. XIX ст. у с. Бережниця Дубр. [14, с. 3, 22, 76], др. пол. XIX ст. у с. Корост Сар., кін. XIX ст. у с. Дольськ Любеш., кін. XIX ст. у с. Березино Волод., сер. XIX ст. у с. Бишляк Волод., кін. XIX ст. у с. Городище Кост., 1917 р. у с. Тишівиця Берез. Рів.; кін. XVIII — поч. XIX ст. у с. Гірки Любеш., др. пол. XIX ст. у сс. Велика Глуша, Судче Любеш. Вол.; сер. XIX ст. у сс. Діброва, Новий Мир Пол. Київ.; пер. пол. — сер. XIX ст. у с. Липники Луг. Жит. та ін). Це явище притаманне як для поліського [13, с. 303], так і взагалі українського [10, с. 108] житла. Відоме воно у будівництві Білорусії [48, с. 52] та у Брянсько-Жиздринському Поліссі (колишній Суражський повіт) [37, с. 148]. Дослідники (Г. Єсементовський, 1845 р.; О. Харузін, 1907 р.) два «покутні» вікна вважали у хаті «головними» [37, с. 148; 48, с. 54], оскільки вони розташовані обіч священного кута житлового приміщення («покуті», «покута», «кута»), де розміщені ікони та стіл [48, с. 54]. Як зазначає О. Харузін, власне ці вікна завжди виділяються серед інших: «[...] коли частина вікон в хаті великих розмірів, то це власне кутні; коли не всі вікна відкриваються, то відкривними є кутні вікна; вони ж переважно облаштовані ставнями» [48, с. 54]. У контексті сказаного доречно відзначити, що дуже спорадично у деяких місцевостях Полісся фіксуємо окремі релікти жител сер. — др. пол. XIX ст., у яких наявні лише ці два вікна (хати: пер. пол. — сер. XIX ст. та кін. XIX ст. у с. Осова, кін. XIX ст. у с. Великі Озера (хутір Мокрий) Дубр. Рів.; кін. XIX ст. у с. Борове, др. пол. та кін. XIX ст. у с. Озерськ Зар.

[32] Хату кін. XIX ст., у якій в місці одного з вікон залишена така щілина (63 x 12 см), закрита клином (з якихось міркувань вікно так і не було влаштоване), обстежена нами у с. Березино (Волод. Рів.).

[33] Опосередковано на користь цього промовляють матеріали П. Чубинського: «Словом «світлиця» поліщуки називають світлу малоросійську хату, яка починає зрідка появлятися з часу звільнення селян» [51, с. 390].

[34] Перемитральну обв'язку вікна з брусків («варцаби») у курних житлах населення Українських Карпат фіксуємо вже у будівлях пер. пол. VIII ст. (хата 1749 р. зі с. Либохора Сколівського р-ну Львівської обл.; зберігається у Львівському музеї народної архітектури та побуту).

[35] Подається за Т. Косміною [23, с. 183].

Рів.)[36]. Зазвичай це торкається жител невеликих розмірів (скажімо, розміри у плані хати пер. пол. — сер. XIX ст. у с. Осова становлять лише 4,55 х 4,16 м). Давню хату із такими двома вікнами у 1928 р. обстежив П. Жолтовський у с. Повч (Луг. Жит.) [44, с. 60]. Дводільні хати (хата — сіни) лише з двома вікнами (одне на причілку, одне на довгому фасаді) згадує й О. Харузін [48, с. 4]. Відомі випадки, у яких перемитральна обв'язка присутня лише у «причільному» вікні. Наприклад, у хаті поч. XIX ст. у с. Мульчиці (Волод. Рів.) [39, с. 78] вікно з лутками і рамою на чотири шибки влаштоване лише у причілковій стіні, натомість два лицеві і напільне — «волокові», прорубані лише до половини висоти у двох вінців [39, с. 78]. О. Харузін припускав, що власне причілкове («фронтонне») вікно «було першим по часу появи у процесі розвитку житла», оскільки, «скільки б вікон не було в хаті, [це вікно] ніколи не відсутнє» [48, с. 54]. Безперечно, припущення вченого має певний сенс[37], оскільки вже у модельках трипільських жител можна бачити єдине кругле віконце (димоволок?), розташоване у стіні навпроти входу (піч у цих випадках, як і в традиційному українському житлі, знаходиться в кутку, справа від дверей) [9, с. 14, 16]. Слід зауважити, що у росіян «косящаті» вікна замінювали волокові теж поступово. Тут «косящатим» передовсім робили середнє вікно на фасаді[38], яке у давніх курних житлах відігравало функцію димоволока [3, с. 120].

Поява високих вікон з коробкою викликала необхідність захисту стику обв'язки і стіни від продування і попадання дощової води, оскільки при всиханні деревини тут утворювались щілини. Унаслідок цього виникають «лиштви» — периметральна шалівка віконної коробки дошками [38, с. 53; 45, с. 141]. У той час, коли кріплення бокових «луток» із стіною здійснювалось через «паз», що значною мірою запобігало задуванню у цих місцях холодного повітря зі зовні (щілини ще додатково конопатили мохом), стики між зрубом, з одного боку, та «верхняком» і «підвіконником» з іншого, такого переходу не мали. Особливо великою, як вже зазначалось, була щілина між «верхняком» і надвіконним вінцем (щоб запобігти задуванню, у нижній площині внутрішньої частини підвіконника часто влаштовували зубок заввишки 1—1,5 см). Власне тому найперше впроваджують надвіконну «лиштву», а вже згодом починають застосовувати периметральне шалювання вікон. Останнє особливо поширилось із використанням віконної коробки («скрúньки»), змонтованої із чотирьох дощок, яка не мала «пазів», а просто закріплювалась у віконному отворі, що сприяло задуванню холодного повітря. Спершу периметральну шалівку виконували із гладких дощок, а з часом (приблизно з поч. XX ст.) починають використовувати декоративні «лиштви»: їх фігурно вирізають, прикрашають накладним декором тощо [45, с. 141]. Особливу увагу приділяли надвіконному елементу шалівки (як у конструктивному, так і в художньо-декоративному відношенні). Зчаста йому надавали трикутної, овальної чи більш складної форми. З метою запобігання затікання дощової води над надвіконною лиштвою влаштовували невеличкий карниз [38, с. 53]. Нерідко карниз вінчала фігурно вирізана дошка із геометричним чи зооморфним зображенням (орнітоморфні, зооморфні, рослинні та геометричні елементи тощо) [45, с. 142]. Особливою майстерністю, за твердженням учених, відзначалось декоративне оздоблення віконної шалівки на Гомельському Поліссі, відоме тут вже з XIX ст. [2, с. 65]. Водночас, враховуючи те, що використання лиштв у поліському сільському жилі є явищем доволі новим, не можна погодитись із тими дослідниками, які вбачають у їх оздобленні семіотику «космогонічної системи захисту від злих сил», «модель світового дерева» чи «вертикальний світоподіл» [20, с. 82—83]. Наявність реліктових елементів із використанням магічної символіки в орнаментуванні «лиштв» найбільш вірогідно запозичено із декору інших предметів (чи елементів житла) без усвідомлення їхньої первісної семантики і в оздобленні вікон вони відіграють виключно композиційно-декоративну функцію[39].

[36] Лише одне вікно на лицевому фасаді житлового приміщення є характерною рисою для житла північно-західної Галичини та південного заходу Волині, а також для деяких інших місцевостей заходу України. Проте тут воно зазвичай розташоване посередині лицевої стіни.

[37] О. Харузін не бере до уваги того факту, що, як вже згадувалось, на Західному Поліссі, як і в деяких інших районах заходу України, у причілку хати вікна немає взагалі.

[38] Останній відповідає причілковій стіні української хати; росіяни зазвичай влаштовували тут три вікна.

[39] Безперечно у минулому при влаштуванні віконних (як і дверних) отворів поліщуки використовували символі-

Хоча на теренах України у міській архітектурі віконні лиштви відомі вже з Давньоруського часу (фрагмент фігурно вирізаного «наличника» X—XI ст., виявлений при розкопках Подолу у Києві [12, с. 67]), використання їх у поліському сільському житлі явище доволі пізнє. Скажімо, відповідно до матеріалів із Середнього Полісся України, — їх поява тут пов'язана із кін. XIX — поч. XX ст. [32, с. 76, 45, с. 141]. Водночас О. Харузін ще на поч. XX ст. (1907 р.) відзначав, що у Північно-Західному краї «прироблений зовні вікон налічник із різними прикрасами» можна зустріти лише зрідка, переважно на сході [48, с. 52—53]. Відсутність лиштв у цей період підтверджують й синхронні у часі матеріали інших дослідників із Слонімського, Брянсько-Жиздринського Полісся тощо [22, с. 83; 52, с. 359].

У житлах кін. XIX — пер. пол. XX ст. практично на усьому просторі Полісся (починаючи з Підляшшя [34, с. 129 (фото хати із с. Линів), 131 (фото хати поч. XX ст. із с. Славатин)] і завершуючи Лівобережжям) зустрічались віконниці («ставні») [38, с. 50 (Рис. 36), 52—53]. Однак навряд чи можна погодитись із спробою окремих дослідників виділити райони, у яких вони зустрічались часто [38, с. 50 (Рис. 36)], зазвичай це явище на усьому Поліссі є доволі спорадичним. Слід зауважити, що відповідно до літературних джерел др. пол. XIX — поч. XX ст. у Білорусії та в Україні віконниці були рідкісним явищем (їх замінювали «солом'яні матки», які у зимовий період підвішували зовні над вікном, а на день скручували) [26, с. 137; 48, с. 53]. Скажімо, відповідно до матеріалів О. Русова з півдня Лівобережного Полісся (колишній Ніжинський повіт), у 70-ті рр. XIX ст. віконниць тут взагалі не влаштовували [37, с. 152]. Щодо конструктивних особливостей, то на Поліссі траплялись віконниці як одностулкові (давнішого типу), так двостулкові (які поширились в Україні лише у кін. XIX — на поч. XX ст.) [32, с. 76; 38, с. 52—53; 45, с. 140—143].



Вікно у коморі; Олевський р-н Житомирської обл.

Отже, підіб'ємо загальні підсумки.

Незважаючи на те, що вікна, влаштовані у стіні житлового приміщення на теренах України, мають кількатисячнолітню історію, як показує наявний археологічний матеріал з теренів Полісся, принаймні до XIV ст. такі отвори, розташовані у зрубі високо під дахом, використовувались не для освітлення приміщення, а для відведення з нього диму (єдиним світловим отвором у цьогочасному житлі були двері). Процес формування «світлових» вікон, швидше за все, проходив впродовж XIV—XVI ст., оскільки вже у житлах XVI—XVII ст. спостерігається влаштування окремого отвору-димоволока (високо над дверима у пороговій стіні) та невисоких, видовжених по горизонталі вікон (розміщених на висоті приблизно 0,7—1 м від рівня долівки), які вже дещо освітлювали внутрішній простір. У цей же час фіксуємо традиційне розташування віконних отворів у відповідних стінах (два на головному фасаді і одне на причілку) та формування локальної відміни західнополіського житла (у якому причілкове вікно відсутнє). У конструктивному сенсі такі вікна були доволі примітивними: невеличкий видовжений отвір, прорубаний в одному чи двох вінцях (до половини їх висоти), який закривала дошка-засувка чи рамочка з натягнутим міхурем тварин. У процесі подальшого розвитку (з використанням скла) збільшуються їх розміри, внаслідок чого появляються квадратні «лок-

апотропеї. Передовсім такими могли бути самі реліктові форми вікон у вигляді косого хреста, ромба тощо (тим більше, що таку конфігурацію інколи мали й вікна-димоволоки). Захисну функцію безперечно виконувала промазка зрубу навколо віконних отворів білою глиною, нерідко з використанням орнаменту у вигляді крапель (с. Липища Овр. Жит.) [17, с. 153; 44, с. 42]. У південних районах Полісся віконні лутки фарбували глиною червоною (с. Липники Луг. Жит.), а інколи по цьому наносили ще й орнамент. Скажімо, у хаті із с. Повч (Луг. Жит.), яку зафіксував П. Жолтовський у 1928 р., на темному (червоному?) фоні наведено ланцюжок з квадратів білої барви, у кожному з яких круг із точкою посередині [5, с. 65; 44, с. 62]. Детальніше сакрально-магічний аспект цих розписів висвітлено у роботі С. Верговського [5].

теві» чи дещо витягнуті по горизонталі вікна. Рами у них доволі часто закріплюють на глухо у четвертних отворах, вибраних безпосередньо у зрубі. Далі (з ліквідацією курної системи опалення), відбувається вертикальний розвиток вікна — воно витягується по вертикалі. Поступово у побут поліщуків входить периметральна віконна коробка, складена із двох вертикальних і двох горизонтальних елементів.

1. Архів Музею народної архітектури і побуту у Львові. — Зв-38. — 16 с.
2. Беларускае народнае жылле / Э.Р. Сабаленко, У.С. Гуркоу, У.М. Іваноу, Дз. Д. Супрун ; рэдактар членкарэспандэнт АН БССР В.К. Бандарчык ; Акадэмія навук БССР ; Інстытут мастацтвазнауства, этнографіі і фальклору. — Мінск : Навука і тэхніка, 1973. — 127 с.
3. *Бломквист Е.Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белоруссов: (поселения, жилища и хозяйственные строения) / Е.Э. Бломквист // Восточнославянский этнографический сборник: Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. — М. : Изд-во АН СССР, 1956. — С. 3—458.
4. *Верговська М.* До історії створення архітектурної експозиції «Полісся» в Національному музеї народної архітектури та побуту України / Верговська Марія // Проблеми збереження, відтворення та популяризації історико-культурної спадщини в контексті діяльності музеїв просто неба : матеріали першої міжнародної конференції. — Львів : Апріорі, 2013. — Вип. 1. — С. 69. — (Науковий збірник Музею народної архітектури та побуту у Львові).
5. *Верговский С.В.* Эволюция окна в традиционных постройках Полесья / Верговский С.В. // Узаемасувязь артэфактаў і прырподных аб'ектаў у музеях пад адкрытым небам. Матэрияли міжнароднай навукова-практычнай канфэрэнцыі. 20—21 верасня 2011 г. — Мінск : Мыныстэрства культуры рэспублікі Беларусь ; Беларускі дзяржаўны музей народнай архітэктуры і побыту, 2012. — С. 55—68.
6. *Верговський С.* Пам'ятки Зарічненщини в експозиції Національного музею народної архітектури та побуту України / Сергій Верговський // Західне Полісся: історія та культура. — Рівне : Видавець Зень О.М., 2008. — Вип. II: Матеріали краєзнавчої конференції, присвяченої 60-літтю утворення Зарічненського району та 20-літтю аварії на Чорнобильській АЕС. — С. 107—119.
7. *Верговський С.* Хатні храми Волині як втілення регіональних традицій хатнього будівництва / Сергій Верговський, Раїса Свирида, Марія Верговська // Історія і сучасність Волині. Жидичин — крізь віки: науковий збірник. — Луцьк, 2007. — Вип. 3. — С. 76—81.
8. *Верговський С.* Дослідження давнього житла Полісся / Сергій Верговський // Архітектурна спадщина Волині: Збірник наукових праць / за наук. ред. П.А. Ричкова. — Рівне : ПП ДМ, 2012. — Вип. 3. — 315 с. : іл.
9. *Відейко М.Ю.* Архітектура трипільської культури VI—III тис. до н. е. / М.Ю. Відейко, Р.В. Терпиловський, В.О. Петрашенко // Давні поселення України. — Київ : [Б. в.], 2005. — 190 с. : іл.
10. *Вовк Хв.* Етнографічні особливості українського народу / Хведір Вовк // Студії з української етнографії та антропології. — Київ : Мистецтво, 1995. — С. 39—218.
11. *Гунн О.* Поверхностные замечания по дороге из Москвы в Малороссию в октябре 1805 г. / О. Гунн — М., 1806.
12. *Гупало К.Н.* Подол в древнем Киеве / К.Н. Гупало. — Київ : Наукова думка, 1982. — 127 с.
13. *Гурко В.С.* Поселения / В.С. Гурков, Р.Ю. Гошко // Полесье. Материальная культура / АН УССР. Институт искусствоведения, фольклора и этнографии им. М.Ф. Рыльского ; Львов. отделение. АН БССР ; Институт искусствоведения, этнографии и фольклора. — Київ : Наукова думка, 1988. — С. 279—333 : ил.
14. *Данилюк А.* Релікти давнього будівництва: пам'ятки народної архітектури Рівненського Полісся / Архип Данилюк. — Рівне : Азалія, 1995. — 79 с.
15. *Данилюк А.Г.* Традиційна архітектура регіонів України: Полісся / А.Г. Данилюк. — Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. Ів. Франка, 2001. — 147 с. : іл.
16. *Данилюк А.* Народна архітектура Волинського Полісся / Архип Данилюк. — Рівне : Волинські обереги, 2002. — 86 с. : іл.
17. *Де ля Флиз Д.П.* Альбоми / Д.П. Де ля Флиз ; редкол. Г. Боряк, К. Вислобоков та ін. — Київ : Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України, 1996.
18. *Заглада Н.* Із звіту етнографічної експедиції 1934 р. / упоряд., прим., «Остання експедиція Ніни Заглади. Замість післямови» М. Глушка ; Ніна Заглада // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Львів, 2001. — Т. CCXLII: Праці Секції етнографії і фольклористики. — С. 443—505.
19. *Зеленинъ Д.К.* Описаніе рукописей ученаго архива Императорскаго русскаго географическаго общества / Д.К. Зеленинъ. — Петроградъ : Типографія: А.В. Орлова, 1914. — Вып. I. — 484 с. + III—X [предисловие].
20. *Ісаков В.* Космогонічні символи в зовнішньому оздобленні традиційного житла Старовижівщини / Володимир Ісаков // Полісся: етнікос, традиції, культура. — Луцьк : Вежа, 1997. — С. 81—84.
21. *Каробушкіна Т.М.* Насельніцтва беларускага Пабужжа X—XIII ст. / Т.М. Каробушкіна. — Мінск : Беларуская навука, 1999. — 128 с. : іл.

22. *Косичъ М.Н.* О постройкахъ бълорусскаго крестьянина Черниговской губ., Мглинскаго уъзда: села Росухи, деревни Бородинки и Амелькина хутора / М.Н. Косичъ // Живая старина. — Санкт-Петербургъ : Тип. М. П. С., 1906. — Вып. 1. — С. 74—98.
23. *Косміна Т.В.* Традиції та інновації в архітектурі народного Києва та Київщини / Т.В. Косміна // Етнографія Києва і Київщини: традиції й сучасність. — Київ : Наукова думка, 1986. — С. 157—200.
24. *Крашевський Ю.* Уляна / Юзеф Крашевський // Повісті. — Київ : Наукова думка, 1979. — 360 с.
25. *Левицкий О.* Ганна Монтовтъ (Историко-бытавой очеркъ из жизни волынского дворянства XVI в.) / О. Левицкий // Киевская старина. — 1888. — Т. XX. — С. 95—161.
26. *Левченко М.М.* Нъсколько данныхъ о жилищъ и пищъ южноруссов / М.М. Левченко // Записки юго-западного отдъла императорскаго русскаго географическаго общества. — Кіевъ : Типографія М.П. Фруца, 1875. — Т. II. За 1884 годъ. — С. 135—150.
27. *Лысенко П.Ф.* Берестье / П.Ф. Лысенко. — Минск : Наука и техника, 1985.
28. *Лысенко П.Ф.* Открытие Берестья / П.Ф. Лысенко. — Минск : Наука и техника, 1989. — 120 с.
29. [*Мошков В.А.*] Село Большие Цэпцэвичи / упоряд. «Материалы этнографические, собраные В.А. Мошковым и Л.М. Фельдманом во вторую экскурсию» А. Українець // Західне Полісся: історія та культура. — Рівне : Видавець О. Зень, 2012. — Вип. IV: Володимирецький район Рівненської області. — С. 182—188.
30. *Нечуй-Левицький І.* Мандрівка на українську Підляссе / Іван Нечуй-Левицький // Пам'ятки України. — 1995. — № 3. — С. 64—73.
31. *Олянчин Д.* Опис подорожі шведського посла на Україну1656—1657 р. / Домет Олянчин // Записки наукового товариства ім. Шевченка / за ред. Івана Крип'якевича. — Львів, 1937. — Т. CLIV: Праці історично-філософічної секції. — С. 41—69.
32. *Радович Р.* Техніка та технологія традиційного житлово-господарського будівництва на Поліссі другої половини XIX — першої половини XX ст. / Роман Радович // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1997. — Вип. 1: Київське Полісся. 1994. — С. 62—82.
33. *Радович Р.* Народні міри довжини будівничих Полісся (за матеріалами Київської та Житомирської олбластей) / Роман Радович // Вісник Львівського університету. — Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2002. — Вип. 37. — Ч. 1. — С. 542—554. — (Серія історична).
34. *Радович Р.* Народне житло / Роман Радович // Холмщина і Підляшшя: історико-етнографічне дослідження. — Київ : Родовід, 1997. — С. 116—133.
35. *Радович Р.* Традиційне житлобудівництво Західного Полісся (особливості та динаміка розвитку) / Роман Радович // Вісник Львівського університету. — Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2012. — Вип. 47. — С. 68—110. — (Серія історична).
36. *Раппопорт П.А.* Древнерусское жилище / П.А. Раппопорт // Археология СССР. — Ленинград : Наука (Ленинградское отделение), 1975. — 178 с. — (Свод археологических источников. Е1-32).
37. *Русов А.А.* Опісание Черниговской губерніи / А.А. Русов. — Чернигов : Типографія Губернского Земства, 1899. — Т. 2. — 377 с. : ил.
38. *Самойлович В.П.* Народное архитектурное творчество (по материалам Украинской ССР) / В.П. Самойлович. — Київ : Будівельник, 1977. — 232 с. : ил.
39. *Свирида Р.* З етнографічних досліджень Володимирецького р-ну у 70-і рр. XX ст. / Раїса Свирида // Західне Полісся: історія та культура. — Рівне : Вид. О. Зень, 2012. — Вип. IV. — С. 72—81.
40. *Сербов И.А.* Белорусы-сакуны / И.А. Сербов // Сборник отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. — Санкт-Петербург, 1915. — Т. XCIV.
41. *Сілецький Р.* Проблема типології опалювальних пристроїв стародавнього житла в Україні (конструктивно-функціональні особливості печі) / Роман Сілецький // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Львів, 2001. — Т. CCXLII: Праці Секції етнографії і фольклористики. — С. 230—247.
42. *Сілецький Р.* Система опалення народного житла поліщуків (типи опалювальних пристроїв, їх конструктивні особливості, звичаї та повір'я) / Роман Сілецький // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. — Вип. 2. Овруччина. 1995. — С. 125—140.
43. *Стельмах Г.Ю.* Поселення, двір, житло / Г.Ю. Стельмах // Українці: історико-етнографічна монографія: Макет / за ред. К. Гуслистого ; Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії. — Київ : Вид-во АН УРСР, 1959. — Т. 1. — С. 290—346.
44. *Таранушенко С.* Постройки украинского Полесья. Хаты, стебки, клуни / Стефан Таранушенко. — Харьков : Харьковский частный музей городской усадьбы, 2012. — 84 с.
45. *Тарас Я.* Вікна Полісся / Ярослав Тарас // Народознавчі зошити. — Львів, 1996. — № 2. — С. 140—143.
46. Тарас Шевченко. Живопис, графіка. Альбом / авт.-упоряд. Д.В. Степовик. — Київ : Мистецтво, 1986. — 134 мал.
47. Українська Радянська Енциклопедія : у 12 т. / головна ред. кол. Бажан М.П. (гол. ред.) та ін. — Київ : Гол. редакція Укр. Рад. Енциклопедії, 1983 ; Українська Радянська енциклопедія. Видання друге. — Т. 10: салют-стоговіз. — 658 с.
48. *Харузинъ Ал.* Славянское жилище въ Съверо-Западном краъ: Изъ матеріаловъ по исторіи развитія славянскихъ жилищъ / Ал. Харузинъ. — Вильна, 1907. — 341 с. : ил.
49. *Цинкаловський О.* Стара волинська хата / Ол. Цинкаловський // Життя і знання. — Львів, 1936. — № 6. — С. 86—187.

50. *Циркунов В.Ю.* О происхождении зодчества / Вадим Юлианович Циркунов. — М. : Стройиздат, 1965. — 213 с.
51. *Чубинский П.* Малороссы Юго-Западного края : жилище, утварь, хозяйственные постройки и орудия / П.П. Чубинский // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Русским Географическим обществом Юго-Западного отдела. — Санкт-Петербург, 1877. — Т. 7. — Вып. 2. — С. 339—606.
52. *Шейнъ П.В.* Матеріалы для изученія быта і языка русскаго населенія съверо-западнаго края. — Т. 3 / П.В. Шейнъ // Сборник отделенія русскаго языка и словесности Императорской Академии Наук. — Санкт-Петербург, 1903. — Т. 72. — 535 с.
53. *Яворницький Д.І.* Історія запорізьких козаків : у 3-х т. / Д.І. Яворницький ; пер. з рос. І.І. Сварника ; упоряд. іл. О.М. Апанович ; худож. В.М. Дозорець. — Львів : Світ, 1990. — Т. І. — 319 с. : іл.
54. *Якімовіч Ю.А.* Драўлянае дойлідства Беларускага Палесся: XVII—XIX ст. / Ю.А. Якімовіч. — Мінск : Навука і тэхніка, 1978. — 150 с.
55. *Froles V.* Lidová architektúra na Moravě a ve Slezku / Václav Froles. — Brno : Vydalo nakladetelství Blok, 1974. — Č. 158.
56. *Gloger Z.* Budownictwo drzewne i wyroby z drzewa w dawnej Polsce / Zygmunt Gloger. — Warszawa : Druk w Łazarskiego, 1907. — T. 1. — 192 s.
57. *Kraszewski J.I.* Wspomnienia Wołynia Polesia i Litwy / Józef Ignacy Kraszewski. — Gdańsk : Copyright by Tower Press, 2000. — 147 s.
58. *Liske X.* Cudzoziemcy w Polsce (L. Naker, U. Werdum, J. Bernoulli, J.E. Biester, J.J. Kausch) / Xawery Liske. — Lwów : [B. w.], 1876. — 341 s.
59. *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian / Kazimierz Moszyński. — Kraków, 1929. — Cz. 1: Kultura materjalna. — 710 s. : il.
60. *Phleps H.* The Craft of Log Building: A Handbook of Craftsmanship in Wood / Phleps Herman ; translated and adapted from German Roger MacGregor. — Ottawa ; Ontario : Lee Valley Tools Ltd, 1982. — 328 p.
61. *Pietkiewicz Cz.* Polesie Rzeczyckie: Materiały etnograficzne / Czesław Pietkiewicz. — Kraków, 1928. — Cz. I: Kultura materjalna. — 319 s.

Roman Radovych

ON EVOLVING OF POLISIAN WINDOW

The article has presented some processes as for the origin and for ming of lighting apertures in Polisian dwellings. Analytical studies in constructive varieties and peculiarities of their arrangement have been performed. An attempt has been made in discovering of temporal parameters for penetration of separate constructive variants of windows as well as perimeter binding of windows, boxes, glasses etc.

Keywords: Polisia, dwelling, window, window frame, shutter.

Роман Радовыч

ЭВОЛЮЦИЯ ПОЛЕССКОГО ОКНА

Рассматривается процесс возникновения и формирования световых отверстий в полесском жилище. Проведен анализ конструктивных разновидностей окон, особенности их решения. Сделана попытка выяснить временные параметры проникновения в жилищное строительство полещуков отдельных конструктивных вариантов окон, периметральной оконной обвязки, стекла, оконниц и др.

Ключевые слова: Полесье, жилище, окно, оконная коробка, ставни.



Анатолій ЩЕРБАНЬ, Олена ЩЕРБАНЬ

ФОРМИ ТА ПРИЗНАЧЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ГЛИНЯНОГО ПОСУДУ
другої половини XIX — першої третини XX століття

Охарактеризовані основні групи українського глиняного посуду другої половини XIX — першої третини XX століття. Звернена увага на особливості їх формотворення та декорування. Зроблений висновок про те, що особливості виробів кожної групи пов'язані з їхнім функціональним призначенням.

Ключові слова: глиняний посуд, форма, декор, горщик, глечик, макітра, культура харчування, українці.

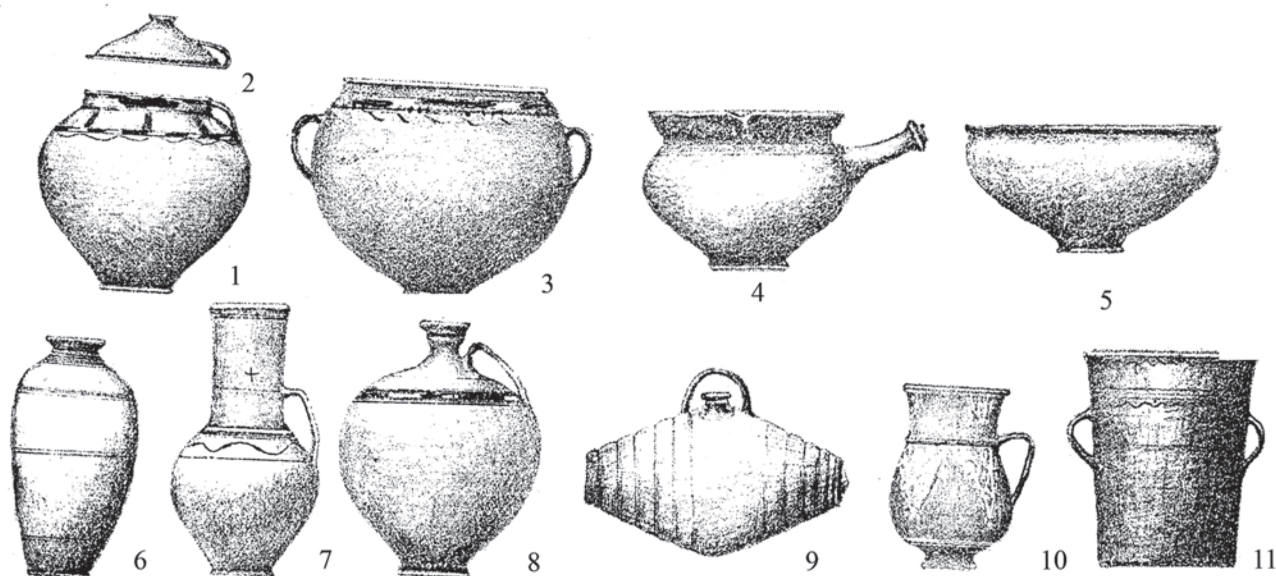
Залежність форм і призначення глиняного посуду перебуває в полі зору науковців понад століття [10, с. 140—145]. Незважаючи на це, етнографічні праці узагальнюючого характеру, присвячені вивченню ролі глиняного посуду в культурі харчування народів світу, досі не чисельні.

Українські вчені фактично від самого початку зацікавленості вивченням кераміки звертали увагу на особливості її форм. Але й досі інформація стосовно взаємозв'язку з ними функцій українського глиняного посуду подається в наукових працях фрагментарно, стосуючись окремих періодів історії України, регіонів, гончарних осередків, типів виробів. Коротко охарактеризуємо окремі такі дослідження.

Керамологи та етнографи кінця XIX — першої чверті XX ст. характеризували залежність форми і призначення глиняного посуду побіжно, констатуючи факт використання того чи іншого різновиду для певних потреб. Зокрема, Іван Зарецький у монографії «*Гончарный промысел в Полтавской губернии*» (1894) [4, с. 89—91] та етнограф Варвара Щелоковська в статті «*Пища и питье крестьян-малороссов, с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами*» (1899) [2].

Потужним масивом постали праці 1928 та 1930 років. У статті «*Форми й орнамент посуду з Поділля*» (1928) етнограф-керамолог Марія Фріде поділила весь посуд із с. Бубнівка (Вінницька область) на групи відповідно за ступенем їх відкритості. Залежно від цього охарактеризувала призначення [8]. Керамолог Яків Риженко в статті «*Форми ганчарних виробів Полтавщини*» (1930) подібним чином охарактеризував посуд Полтавської області (переважно — містечка Опішного). Вчений вперше дав пояснення пристосованості форми горщика до приготування страв у печі [7]. На жаль, поступ української керамології було штучно перервано репресивними заходами 1930—1940-х років. І лише наприкінці 1950-х рр. вивчення української народної кераміки, зокрема форм і призначення глиняного посуду, продовжилося.

Зокрема, помітним явищем в українській керамології стала монографія етнографа Катерини Матейко «*Народна кераміка західних областей Української РСР XIX—XX ст.*» (1959). В ній дослідниця стисло, в стилі названих попередньо праць, описала форми глиняного посуду досліджуваного регіону, пояснюючи відносну їх стійкість тим, що вони



Іл. 1. Головні форми українського посуду, м. Опішня (Полтавская область), кінець XIX століття. За Іваном Зарецьким [4, рис.]

були вміло і доцільно застосовані, не потребуючи ніяких змін [5, с. 40—60].

З пізніших праць відзначимо монографію мистецтвознавця Лесі Данченко «*Народна кераміка Середнього Придніпров'я*» (1974), яка, проаналізувавши форми горщиків і мисок Середнього Придніпров'я першої половини XX ст., виокремила локальні варіанти народного гончарства. Мистецтвознавець визначила найбільш характерні риси, що визначають силуети посудин: округлість чи конусовидність нижньої частина тулуба горщиків, місце розташування найбільшого діаметру, спосіб переходу плечей у вінця; співвідношення діаметру денця до висоти, профіль стінок і конфігурація верхньої частини мисок [3, с. 11].

Знаковою подією в українській керамології став вихід монографії керамолога Олеся Пошивайла «*Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна*» (1993). У ній дослідник підсумував усі наявні на той час відомості про призначення глиняних виробів регіону, додавши деякі власні спостереження та матеріали польових експедицій. Хоча нових обґрунтувань доцільності тієї чи іншої форми виробу для певних цілей не навів [6, с. 207—219].

Новаторське дослідження дизайну окремих видів глиняного посуду (тикви, миски, макітри) зі с. Великі Будища (Полтавщина) та їх деталей опублікував мистецтвознавець Остап Ханко в статті «*Великобудищанський осередок гончарювання*» (2002). Дослідник зробив висновок про те, що кожна деталь, кожна зміна форми гончарного виробу призначена для обслуговування однієї або кількох функцій, а загальна форма визначається основним призначенням. Автор навів переконливі докази того, що «в українських народних побутових виробах конструкція визначається функціями предмету» [9, с. 223]. Сформулював один із визначальних принципів українського народного дизайну: «чим важливіша функціональна ознака, тим більше від неї залежить форма виробу. Крупні функціональні ознаки формують кістяк виробу, дрібні ж лише уточнюють цей кістяк». З цього твердження Остап Ханко зробив два основні висновки. Перший: головна функціональна ознака виробу визначає загальну форму посудини. Другий: додаткові функціональні ознаки визначають форми її деталей [9, с. 227].

Таким чином, досі жодного узагальнюючого дослідження взаємозалежності форм і призначення глиняного посуду всієї території сучасної України немає. Відповідно, тема, позначена в назві нашої статті, залишається недостатньо розкритою, і тому актуальною.

На початку її висвітлення зауважимо, що в XIX — першій третині XX ст. українське гончарство було високо розвинене, що виразилося, зокрема, у виготовленні і використанні широкого асортименту глиняного посуду. З ним українські господині здійснювали наступні операції: вибирали, мили,

сушили; виварювали, випарювали; готували до використання; наливали і виливали з них рідину; поміщали в піч і витягували з неї; ставили на стіл, полиці, в льох; накривали покришкою, черпали рідину; зберігали рідини та продукти; відстоювали молоко і молокопродукти; нагрівали-охолоджували компоненти і готові страви; випарювали рідини; запікали страви; тушкували, їли і пили з посуду, і так далі. В результаті «вжиткового» відбору найбільш зручних і функціонально обумовлених форм, більшість використовуваних видів посуду були спеціалізовані для конкретних потреб.

Залежно від основного призначення, український глиняний посуд можна розділити на **кухонний** (зазвичай мало орнаментований, призначений переважно для приготування страв і напоїв — «горщики», «ринки», «гладишки», «макітри», «сковорідки», «поросятниці», «гусятниці»), а також використовуваний в процесі готування («друшляки», «цідилки», «бродильники», «глечики»);

для збирання, зберігання і **транспортування** продуктів («банки»-«слоїки») і напоїв («тикви», «барила», «баклаги»), молока («глечики», «дійниці»), дьогтю («мазнички»), зазвичай мало орнаментований;

столовий (досить часто — багато орнаментований, призначений для подачі страв і напоїв до столу — «миски», «тарілки», «тарелі», «носатки», «глеки»-«дзбанки», «тикви» «барильця», «куманці», «плесканці», «кухлі», «чайники»);

обрядовий («**празниковий**») [25] (зроблений спеціально для здійснення обряду або підготовки до нього — «тазки» (посуд для випікання пасок), «перепійці» і «тройчатки», «глечики для вареної» (глеки і чарки, що використовувалися у весільному обряді), «глечики для святої води»), миски для поминальних страв, «миски на принос», а також із «**магічними елементами»** і «**магічні»** («горнята зі слимаків», «горнята на відлів», глечики з хрестиком, глечики з пупом, посуд з «міткою»); окремі категорії — багато орнаментовані);

санітарно-гігієнічний посуд (нічні горщики — «сируни» — не орнаментований).

Кількість і асортимент глиняного посуду, яким користувалися в одній українській родині другої половини XIX—XX ст., залежала від її достатку. Наприклад, в родині середнього достатку Куп'янського повіту Харківської губернії (не належав до найбільш розвинених гончарних районів України) використовувалося близько десяти найменувань глиняного побутового посуду, приблизно п'ятдесят одиниць [2, с. 271—272]. У бідніших сім'ях, очевидно, посуду було менше.

Про призначення тієї або іншої глиняної посудини свідчить насамперед її форма. Українські господині їх не плутали. Не називали, наприклад, горщик глечиком і не варили в глечику кашу. Кожен тип посудин мав особливості форм, розмірів, пропорцій, а також декору.

Почнемо з найбільш поширеного і наймасовішого в кожному господарстві типу посудин — *горщиків*. Горщик — різновеликий посуд з опуклим тулубом, отвором, дещо меншим за опук, більшим чи майже рівним денцю і невисокими вінцями (переважно вертикальними прямими, рідше — відігнутими), вухами або без них. Більшість горщиків мали висоту дещо меншу, ніж діаметр тулуба, або приблизно рівну йому. Основна функція горщиків — для приготування страв у печі. Але були й інші призначення.

Саме розмаїтість способів використання горщиків, специфіка технології приготування та необхідних об'ємів страв призводила до того, що навіть одна середньо заможна господиня користувалася різними за розмірами, і частково пропорціями, горщиками (близько п'ятнадцяти штук) [2, с. 271—272]. Приміром, у Опішному, що на Полтавщині, горщики були ширшими і вужчими, вищими і нижчими, що підкреслює народна термінологія («пукатим» називали горщик з випуклими боками, «плоскуном» — нижчий, ніж, приміром, «стовбун»). Така варіативність є наслідком того, що впродовж століть форма українських горщиків змінювалася, еволюціонуючи разом з гончарною технологією, пристосовувалась до теплотехнічних споруд, в яких готувалися страви і їх рецептів. Саме конфігурація посудин XIX—XX ст. давала змогу найбільш раціонально використовувати нагрівальну енергію печі. Нижня частина, вузька біля денця і розширена до опуку, придатна для підставляння рогача, щоб поставити (зняти) посудину в піч (з печі). Для цього у кожної господині був набір рогачів — кожній групі горщиків відповідав «свій» рогач. Верхня частина горщика була звуженою відносно опуку, спроможною витримувати температурний режим, необхідний для приготування продуктів, запобігати надмірному випаровуван-



Іл. 2. Банька, м. Бар (Вінницька область), перша третина XX століття. Польові матеріали Анатолія Щербаня

ню вологи. Діаметр вінець був таким, щоб в отвір могла вільно потрапляти рука під час миття посудини і її було зручно наповняти різнорозмірними твердими інгредієнтами. Але не дуже широким, аби рідина швидко не випала й страва умлівала. Для цього горщик часто закривали глиняною покришкою (іл. 1:2), для розміщення якої пристосовані вінця. Кулястий тулуб посудини забезпечував добре прогрівання вмістилища в печі.

Розмір горщика корелювався стравами, які готувалися в ньому. Наприклад, середні за розмірами посудини (3—10 л, «борщівники», «кілаші») використовувались для щоденного приготування перших страв. Дещо менші (1—3 л) — «кашники», «кулешінники» — для приготування каші. І найменші («махітка», «горща», «горщечок», «кашненя»), до 1 л, —для приготування їжі малим дітям. У найбільших («зольниках») (до 40 л), страви готувалися на «оказію». Тобто тоді, коли потрібно було нагодувати першою стравою («борщем», «капусняком», «киселем») значну кількість людей (на весілля, поминання).

Окрім того, горщики використовувалися для зберігання запасів борошна, крупи, зерна і сушених фруктів; відправлення природних потреб, виконання лікувальних дій, а також в обрядово-ритуальній практиці. В них зберігали готові страви і напої, подавали їх до столу; нагрівали воду. А в найбільших — кип'ятили білизну. Іноді — купали малих дітей.

Важливо відзначити, що конкретне призначення кожної окремої посудини залежало від її розмірів і потреб господині в певний момент. Горщики описаної форми (узвичаєної для XIX—XX ст.) на території України почали виготовляти з другої половини XVI ст. і в досліджуваний період використовувалися в усіх її регіонах. Подібної форми вироби побутували в білорусів, румунів, поляків [17, с. 54—56].

Незважаючи на наявність багатьох спільних рис, горщики на території України мають регіональні особливості в формах, пропорціях, розмірах і декорі, що пов'язано з різними темпами формотворення, переважаючими культурними впливами та контактами населення того чи іншого регіону. Наприклад, частина варіантів горщиків Західної України кардинально відрізнялася від горщиків Середнього Подніпров'я. Зокрема на Полтавщині більшість горщиків (за винятком «стовбунів») були опуклобокими, з діаметром опуку більшим за висоту, а отвором — значно більшим за денце [7, с. 29, мал. 5]. Розміри отворів і денець найбільш поширених на Західній Україні горщиків були подібними, а боки стрункими [15, рис. 12:3—6, 13:1—5]. Регіональні відмінності формотворення українських горщиків, що сформувалися впродовж доволі тривалого періоду, досі спеціально не вивчалися, хоча можуть бути важливим джерелом для студіювання історії культури того чи іншого регіону.

На території Правобережної й Західної України в досліджуваний період побутували горщикоподібні посудини — двійнята (двійнятка, парка, близнята, «дзвінята») — два невеликі з'єднані докупи горщики, з ручкою-кільцем на дотичних вінцях. Їх застосовували для перенесення гарячих страв під час різноманітних польових робіт і сіножатей: в один горщик насипали рідку страву (борщ), в другий — кашу [11, с. 145]; на Святвечір малі хрещеники носили в них хрещеним батькам кутю і узвар. Рідше з цією метою робили трійнята чи навіть «чвірнята». Глиняні близнята накривали дерев'яною накривкою, спільною для всіх горщиків, або полотниною.

Цікавим у сенсі взаємозалежності форми і функції є горщикоподібний глиняний чайник. Глиняні чайники кустарного виробництва в побуті українців широко використовувалися відносно нетрива-

лий час (з 1890-х до кінця 1920-х років). Українські гончарі-кустарі почали їх виготовляти під впливом відповідної фабрично-заводської фарфоро-фаянсової продукції з періоду, коли в народне харчування українців доволі міцно увійшов чай, для заварювання і розливання якого пристостовувалась форма виробу. Глиняні чайники епізодично виготовлялися пізніше й виготовляються донині. Під спільною назвою «чайник» гончарі виробляли кулястий посуд з вузьким отвором (приблизно рівним денцеві), невисокими вінцями, носиком (що є визначальною ознакою посудини) на зовнішньому боці, і вухом на протилежному від нього. Виготовити гончареві глиняного чайника було нескладно, оскільки така форма мала апробовані прототипи. Приміром, на Полтавщині це могли бути «носатки», риночки з тулійкою (трубчастою ручкою), «глечики для вареної» [20].

«*Макітра*», «*макітерка*», «*макортеть*», «*макотерть*» — різновеликий глиняний посуд з дуже розхиленими бічними стінками. Великі макітри мали два вушка по боках. Менші в Опішному іноді мали одне вухо [7, с. 28—29, мал. 3]. Як і горщики, макітри досить універсальні. Їх використовували для зберігання борошна, масла, води, сирівцю, вареників, пирогів тощо. В них учиняли тісто, готували опару, заквашували й солили овочі, розминали картоплю, сир, золили білизну і т. ін. [19]. Особливістю глиняних макітер (іл. 1:3) є те, що діаметр вінець (невисоких) був приблизно рівним або дещо меншим за найбільший діаметр тулуба. Вінця, як правило, були потовщеними, різко відігнутими назовні. Такими, що плавно переходили в тулуб. Порівняно з мискою і ринкою, макітра має більш витягнуті пропорції [9, с. 221—223]. Такі особливості були обумовлені функціями цих посудин. Широкий отвір забезпечував зручний доступ до вмісту (маку, пшона, картоплі, насіння конопель) під час розтирання (найменші посудини, об'ємом 2—4 л — в Опішному називалися «макотерті» [7, с. 29]), змішування компонентів, запікання страв і складання готової випічки (середні посудини, об'ємом 5—6 л — в Опішному називалися «макітерки» [7, с. 29]), бродіння-замісу тіста, соління і квашення фруктів і овочів, зберігання води для пиття (великі «макітри», об'ємом 10—30 л). Масивність вінець була функціонально обумовленою, оскільки під час роботи на макітру здійснювалися значні механічні і фізичні зусилля. Конструктивне призначення вінець — створити ребро жорсткості, яке узяло б на себе всю залишкову напругу. Відігнутість дозволяла обмотувати верхню частину посудини мотузкою з метою зміцнення, уберігання від розламування в процесі використання. У печі макітри інколи використовували під час приготування страв, які повинні запікатися. Завдяки розширеності макітри інтенсивно випаровувалась волога з неї, проникала висока температура всередину страви, таким чином підсмажуючи її.

Катерина Матейко виділила регіональну специфіку використання макітер в Україні. Найбільш розвиненими в формах і розмірах вони були на більшості території Лівобережної України та центральної частини Дніпровського Правобережжя. Чим далі на захід, тим розміри макітер зменшувалися і звужувалася сфера їх застосування. Зокрема, на Львівщині, Тернопільщині та Івано-Франківщині їх застосовували здебільшого для м'яття картоплі на пироги, тертя маку, сиру та зціджування молока. А на Закарпатті макітер не знали взагалі [5, с. 43].

Функцію доведення до готовності шляхом рівномірного підсмажування виконувала й дещо подібна за формою до макітри середнього розміру глиняна «*ринка*» (іл. 1:4). Але ринки, як правило, мали одну ручку (трубчасту горизонтальну або дугоподібну вертикальну) [7, с. 28—29, мал. 4]. В окремих осередках Західної України ринки виготовлялися з двома вухами, були схожими на фабричні «каструлі» [5, с. 44—45, рис. 9:11—12]. Ручка — важлива деталь цієї посудини. Наприклад, гончарі з села Громи Черкаської області головною відмінною ознакою ринки від макітри називали наявність ручки (записано від гончаря Григорія Червонюка 11.06.2003 року). Багато ринок мали вдавлення на краю вінець, призначене для спрямування жиру в один струмінь під час зливання. Окремі ринки розташовувалися на трьох ніжках («лабках») для підіймання дна над вогнем чи жаром [7, с. 28—29, мал. 4:4; 5, с. 44—45, рис. 9:3—7], щоб воно нагрівалося знизу і рівномірно просмажувалася страва. Ринками «косими» [4, с. 43] є й «гусятниці», «поросятниці», які вирізняються серед інших посудин більшими розмірами і овальними в горизонтальному перетині об-

рисами, обумовленими формою туші тварини чи птаха, що запікається.

У досліджуваний період іноді виготовлялися глиняні сковорідки. Принаймні, про це нам розповідала найстаріша мешканка села Паланка (Уманський район Черкаської області) Килина Точільнікова (записано 13.06.2003), писав також Вадим Щербаківський [19, с. 31—32]. Вчений називав ці вироби «пательня», «сковорода», описуючи їх як «глиняні диски з трохи відогнутими догори краями». Різницю у способі використання глиняних сковорідок від ринок він окреслив так. Перші вживаються для того, щоб «смажити страви». Другі — щоб «пекти печені» [12, с. 32]. На жаль, нам жодної сковорідки досліджуваного періоду не вдалося побачити. Оскільки у більшості гончарних осередків України впродовж XIX — початку XX ст. вони були витіснені металевими.

З метою запікання, а також для висушування в печі дрібних фруктів [2, с. 288, 292, 300], використовували глибокі *миски*. Такі посудини призначалися і для охолодження страв, які подавали до столу холодними [2, с. 292, 295]. Форма і розміри глибоких мисок (іл. 1:5) були дещо схожими на макітри відповідного призначення. Але мали свої відмінності, пов'язані з основними функціями.

Щодо характеристики глиняних *мисок* (іл. 1:5), *тарілок*, *тарелей*: діаметр цих посудин був значно більшим від висоти. Діаметр краю вінець — більшим або приблизно рівним діаметру тулуба. Дно — вузьким, але стійким. Відрізнялися вони формою краю вінець. У більшості випадків такі вироби використовувалися для подання страв на стіл. Крім того, саме ці посудини найчастіше використовувалися для прикраси будинку. Тому й декорувалися найпишніше.

Практичне вирішення параметрів глиняного посуду також залежить від його призначення. Глиняна миска внаслідок продірявлення дна перетворилася на *«друшляк» («цідильник», «сировка»)*. Хоча за формою і почасти декором ці вироби були подібними, їхні функції в культурі харчування кардинально різні. Глиняні друшляки в українській кухні почали використовувати відносно пізно, порівняно, приміром, з горщиками, глечиками, мисками під впливом розширення асортименту споживаних продуктів і страв із них. Регіонально глиняні друшляки відрізнялися формою і декором. Спільною для всіх була мископодібність і, найголовніше, наявність численних наскрізних отворів, розміщених здебільшого в нижній частині. Хоча трапляються друшляки, вкриті дірами аж до самих вінець. Діаметр вінець глиняних друшляків, як і мисок, був широким, значно більшим за висоту. Їх краї зазвичай загиналися всередину. Іноді на території Західної України були розлогими. В окремих випадках вони мали три ніжки [5, с. 44, рис. 8:2, 3, 6]. Це пов'язано як з традиціями мископтворення того чи іншого осередку, так і, напевно, з призначенням виробів. Так, у друшляків, призначених виключно для проціджування, вінця загинати всередину функціонально не потрібно. Натомість у виробах, що використовувалися ще й для протирання маси, загин був доцільним, оскільки затримував вміст, запобігаючи його перетіканню через край. Форма ємності друшляків здебільшого була округлою чи конусоподібною — як у мисок. Це зумовлено ще й тим, що друшляки досить часто (зокрема на території Дніпровського Лівобережжя) ставили на горщик або в миску, аби зібрати продукт, що проходитиме через діри.

Для проціджування важливо, аби зайва рідина стекла, і, як правило, в ємність, в яку вставляли друшляк. Залежно від способу збирання рідини, що витікала з друшляка, різнилося й розташування дір. Важливо, щоб вона не розлилася, тому і діри пробивалися здебільшого в тих частинах друшляків, що опускалися всередину посудини, в яку збиралася рідина. Зокрема, на Лівобережній і Центральній Україні друшляки ставилися здебільшого на горщик таким чином, що всередині опинявся лише їхній низ. У ньому, відповідно, і пробивалися отвори. Важливо, що в цьому випадку вироби були міцнішими за ті, що суцільно вкриті отворами. Тому в них можна було сміливо перетирати зварені овочі та фрукти. Друшляки, виготовлені подільськими, канівськими, головківськими (Черкащина) та слобожанськими гончарями, як правило, вух не мали. Лише в Опішні (Полтавщина) менші друшляки досить часто мали одне вертикальне вухо для зручності піднімання та тримання [21]. Своєрідно розташовані вуха (два) мали друшляки Західної України [5, с. 44, рис. 8].

Різко відігнутими формували гончарі вінця у глиняних *«банках»* (слоїках) — посудинах для зберігання повидла, меду, смальцю і мочених-квашених

овочів (іл. 1:6). Їхні пропорції були найбільш витягнутими. І, відповідно, отвір мав не дуже великий діаметр, не набагато менший від опука. Розміри, як правило, коливалися від 1,5 до 15 л (залежно від продукту, що зберігався). Все це, звичайно, має функціональне пояснення. Такі посудини займають менше місця в льохах і комірках, де зберігаються. Завдяки відігнутим вінцям легко закріплювалася мотузка, якою обв'язувалася ганчірочка або папір, якими накривали посудину, оберігаючи її вміст від потрапляння сторонніх домішок. А через отвір вміст легко діставався.

Посуд для рідких продуктів і води відрізнявся від описаних попередньо перш за все наявністю високого горла. Його вінця, як правило, були трохи відігнуті, пропорції витягнуті. Висота завжди була більшою за діаметр. Об'єм — від 0,5 до 6 л [6, с. 138].

За формою і функціями виокремлюються два різновиди глечикоподібних посудин. Перші «*глечики*» (іл. 1:7), «*гладишки*», «гладуші», «гладуни», «молошники» на території Лівобережної України зазвичай мали високе, майже циліндричне горло, діаметр якого був значно вужчим за діаметр тулуба, але таким, в яке могла легко проникнути рука [7, с. 30—31, мал. 7:1—4, 7]. Глечики Правобережної та Західної України шиї таких посудин мали значно нижчими, а тулуб — витягнутішим [5, с. 52, рис. 15:1—2, табл. XXXI:1, 2]. Призначалися вони для наливання молока і відстоювання на сметану. У них молоко також мліло в печі. Саме особливості, пов'язані з відстоюванням молока, зумовили форму цієї посудини. Куляста форма тулуба, висока, без перегинів, і широка, порівняно з іншими посудинами для рідких продуктів, шия, забезпечувала зручність збирання вершків.

Другий різновид глечикоподібного посуду населення Західної України називало «дзбанками» [5, с. 49, рис. 15:3—6], а на Полтавщині наприкінці 1920-х рр. — «кушинами» [7, с. 30—31, мал. 7:8]. Вони вирізняються ширшим тулубом та вужчим горлом. Призначалися ці вироби здебільшого для носіння води під час польових робіт, зберігання і подачі до столу напоїв. За особливостями форми і призначення «кушини» і «дзбанки» перебувають між глечиками для молока і тиквами.

Горло і вінця посудин для води («*тиква*» (іл. 1:8), «*барильце*» (іл. 1:9)), алкогольних напоїв («*тиква*»,



Іл. 3. «Перепієць», с. Постав-Мука (Полтавська область), 1923. Польові матеріали Олени Щербань

«*корчага*», «*барильце*», «*куманець*», *плесканець*») і рослинної олії («*тиква*») були найбільш вузькими, в них могли проникнути хіба що кілька пальців руки. Ці посудини було неможливо вимити рукою всередині. Тому в них наливали рідини, які не швидко псувалися (воду, вино чи олію). Кожна посудина використовувалася для окремої рідини. Отвір затикали качаном кукурудзи, ганчіркою (іл. 2), дерев'яним кілочком. Воду в таких посудинах носили в поле під час польових робіт. Вона в них довго була прохолодною, не розбризкувалася під час перенесення. Вино і олію зберігали вдома. Щільно закритий вузький отвір перешкоджав випаровуванню рідин, що зберігалися. Помітно, що в регіонах поширення культури виготовлення і споживання виноградного вина (Прикарпаття, Закарпаття), шия частини «тиков» (вони там називалися «баньки», «корчаги») була вищою, ніж на інших територіях [5, табл. IX:1, 2, 4, XXII:2, XXV:2]. Така деталь притаманна і для античних посудин з подібними функціями. Очевидно, вона пов'язана з особливостями зберігання вина — воно більше, ніж інші рідини, випаровується, і для утворених газів потрібний більший резервуар, яким і є високе горло. Можливо, наявність цього елемента обумовлена іншими чинниками.

Отже, основними функціональними характеристиками посудин для води, олії і алкогольних напоїв мають бути уберігання від швидкого нагрівання вмі-

щеної рідини і перешкоджання її випаровуванню. Для цього форми тулубів більшості таких виробів (окрім куманців та плесканців) кулясті, а отвори — вузькі і такі, що піддаються герметичній закупорці. Герметичністю ізолювалося вмістище від теплового контакту з довкіллям. В той же час, глиняні «тикви», які дуже часто носили на далекі відстані, були максимально місткими і транспортабельними [9, с. 227]. А от куманці «кумани», що призначалися для подачі спиртних напоїв до святкового столу, мали унікальну кільцеподібну форму тулуба. До речі, вже наприкінці 1920-х рр. куманці на більшості території України (зокрема в одному з найбільших осередків їх виготовлення — Опішному) стали декоративними, а не вжитковими виробами [7, с. 33].

Посудинами для пиття були «*кухоль*» (іл. 1:10) і «*кухлик*». Ці два типи виробів різняться не лише розмірами, але і формою. «Кухлі» часто мали складну профілізацію стінок. Стінки «кухликів» дуже часто були прямими, діаметри дна — завжди меншими, ніж діаметри верхнього отвору. Тому іноді вони вживалися як кухонні посудини. У них готували «стовпці» — страви, які після запікання повинні були мати циліндричну форму [15]. Тобто використання цього виду посуду як кухонного було обумовлено необхідною формою і розмірами готової страви. Важливо, що після запікання «стовпці» можна було легко вийняти з посудини. Подібну форму, але значно більші розміри, мали «тазки», «ставчики» — форми для випікання пасок (іл. 1: 11).

Глиняні посудини, які використовувалися в ритуалах і магії, відокремити від побутових складно, оскільки багато з них формою і декором не виділялися (наприклад, горщики). Але до них «висувалися» особливі вимоги. Наприклад, горщики для куті та узвару мали бути новими.

Формувальною масою вирізняються «горнята із слимаків». Їх виготовляли з глини, яка збирається на руках у гончаря під час роботи. Господині із села Бубнівка (Вінницька область) вірили, що з таких горщиків вони збиратимуть сметану, як гончар «слимаки з пальців збирає», що саме в таких горщиках сметана буде жирнішою, густішою [11, с. 168].

Особлива технологія виготовлення у посуду «на відлів» (с. Бубнівка). Це були дуже рідкісні горщики невеликого розміру або глечики, зроблені на замовлення для чаклунства, пов'язані з нечистою силою, відьмами, знахарями. Вважалося, що «такий горщик, на відлів зроблений, дуже до папороті здатний, коли папороть цвіте». А глечик використовувався для «відбирання у чужих корів молока». Такі посудини робили «навпаки» від звичайного. Руки тримали долонями всередині посудини, а не назовні, гончарний круг крутили у зворотний бік [11, с. 168]. Хоча жодної зробленої таким чином посудини дослідити поки що не вдалося, можна припустити, що її форма дуже відрізнялася від масової продукції. Оскільки для виготовлення були потрібні зовсім інші навички, ніж ті, які гончар звик застосовувати зазвичай.

Були і особливості, які можна вважати властивими окремим категоріям посудин з «магічними» властивостями або обрядовими. Наприклад, «*глечики для святої води*», «*миски на принос*» були багатше декоровані, ніж побутові, а єдиний достовірно атрибутований глечик-перепієць ще мав ручку, сплетену з двох частин, і вінця особливої форми (іл. 3), на які мало поміщатися весільне печиво — «шишка» [16].

На функції окремих категорій посудин вказують окремі елементи декору і конструкції. Наприклад, найбільш простий за формою прямий чотирикінцевий хрест наносився переважно на шиї глечиків для молока Лівобережної України. Господині ХХ ст. вірили, що хрест на глечиках оберігатиме молоко в них від псування відьмами, вважали, що в таких виробах буде кращий «збір» вершків, сметани. Лише в окремих випадках хрести зустрічаються на посудинах, не пов'язаних із молочним господарством — тиквах і мисках [14].

Українські матеріали однозначно вказують на те, що конічний або циліндричний виступ на внутрішній стороні дна глечика свідчить про використання такої посудини для відстоювання молока з метою отримання якнайбільшої кількості сметани. Зокрема, Лідія Шульгіна відзначала, що кожен «гладущик», виготовлений в селі Бубнівка, мав «пуп» на дні (їх форми і розміри були різними [11, с. 148, мал. 15, 16, 17, с. 168]). Такі елементи відомі на глечиках фактично з усієї території України. Крім того, вони зустрічаються в Чехії, Словаччині, Угорщині [1, с. 128].

Лише Олександр Бобринський звернув увагу на магічну силу ще одного символу, який ставився на ручки не лише глечиків, але й інших посудин, — вдавлення-«мітки». Він зібрав матеріали з Західної України про те, що «мітка» символізує жіночу ста-

теву ознаку [1, с. 122—124]. Інших відомостей про таку семантику вдавлення на ручках посудин нам знайти не вдалося.

Таким чином, є передумови для підтвердження висновків, зроблених попередніми дослідниками про зв'язок міри відкритості тієї або іншої категорії глиняного посуду з функціональним призначенням. Найбільше закриті посудини — «тикви», «куманці», «барила» і менше закриті «кушини» та «дзбанки» — використовувалися для подачі до столу напоїв, зберігання рідких продуктів, перенесення води в поле. «Глечики», «гладишки» вже можна віднести до середньо відкритих посудин. У них було інше головне призначення — для молочних продуктів. Цей своєрідний тип виробів мав своєрідну шию, магічні елементи в декорі («хрестики») і глиняні відростки («пупи»). Подібні за пропорціями «глеки», «дзбанки», «кушини» використовувалися для води, пива, квасу.

Середньовідкритими були і горщики, що істотно відрізняються від інших кухонних посудин наявністю невисоких, як правило, прямих або злегка відхилених вінець. Цей універсальний посуд передусім призначався для готування і умлівання страв в печі.

Відкриті посудини мали різне основне призначення. Їх (окрім ринок і «тазків»), як правило, не використовували в печі. А якщо використовували (макітри, миски), то для приготування страв, які запікалися чи смажилися. Основним призначенням мисок було охолодження страв, які подавалися до столу холодними, а також подання більшості страв. Призначення макітер істотно відрізнялося, залежно від розмірів.

Таким чином, доходимо висновку про те, що гончарі, які мешкали на території України, помічали, що особливості форми посудин впливають на їх побутові властивості. Шляхом запозичень і внутрішньої еволюції форм вони вибирали найбільш оптимальні варіанти. Упродовж XIX — першої третини XX ст. використовувався набір посуду, спеціалізований на задоволення різних кулінарних потреб господинь.

1. *Бобринський Олександр*. О двух символах плодородия на украинской керамике / Олександр Бобринський // Українське гончарство. — Київ ; Опішне : Українське народознавство, 1993. — С. 120—135.
2. *В. Щ*. Пища и питье крестьян-малороссов, с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами / В. Щ. // Этнографическое обозрение. — М. : Издание Этнографического Отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московском университете, 1899. — № 1—2. — С. 266—322.
3. *Данченко Л*. Народна кераміка Середнього Придніпров'я / Леся Данченко. — Київ : Мистецтво, 1974. — 190 с.
4. *Зарецкий И.А*. Гончарный промысел в Полтавской губернии / И.А. Зарецкий. — Полтава : типолитогр. Л. Фришберга, 1894. — 3 нен., II, 126, XXIII, VI. — 11 с.
5. *Матейко К.І*. Народна кераміка західних областей Української РСР XIX—XX ст. / К.І. Матейко. — Київ : Видавництво академії наук Української РСР, 1959. — 108 с.
6. *Пошивайло О*. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна / Олесь Пошивайло. — Київ : Молодь, 1993. — 408 с.
7. *Риженко Я*. Форми ганчарних виробів Полтавщини / Риженко Я. // Науковий збірник Харківської науково-дослідної катедри історії української культури імені академіка Д.І. Багалія. — 1930. — Т. IX. — Вип. 2. — С. 22—42.
8. *Фріде М*. Форми й орнамент посуду з Поділля / Марія Фріде // Науковий збірник Ленінградського товариства дослідників української історії, письменства та мови. — 1928. — Вип. 1. — С. 81—92.
9. *Ханко О*. Великобудищанський осередок гончарювання / Остап Ханко // Українська керамологія: Національний науковий щорічник. 2002 / за редакцією доктора історичних наук Олеся Пошивайла. — Опішне : Українське народознавство, 2002. — Кн. 2. — С. 218—241.
10. *Цетлин Ю.Б*. Древняя керамика теория и методы историко-культурного подхода / Ю.Б. Цетлин. — М. : ИА, 2012. — 379 с.
11. *Шульгіна Лідія*. Ганчарство в с. Бубнівці на Поділлі / Лідія Шульгіна // Матеріяли до етнології. — Київ, 1929. — Т. II. — С. 111—200.
12. *Щербаківський В*. Орнаментація української хати / Вадим Щербаківський. — Рим : видання «Богословії», 1980. — 46 с.
13. *Щербань А*. Декор глиняних виробів Лівобережної України від неоліту до середньовіччя / Анатолій Щербань. — Полтава : АСМІ, 2011. — 248 с.
14. *Щербань А.Л*. Хрестоподібні знаки на традиційній кераміці Лівобережної України: історія й семантика / А.Л. Щербань // Культура України. — Харків : ХДАК, 2014. — С. 83—90.
15. *Щербань А*. Глиняні кухлі з Опішні: до проблеми атрибутування / Анатолій Щербань, Олена Щербань // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. — Київ : ХІК ; Часи козацькі, 2013. — Вип. 22. — Ч. І.
16. *Щербань О*. Глиняний перепіець у весільному обряді українців / Олена Щербань // Чумацький шлях. — 2008. — № 5. — С. 30.

17. *Щербань О.В.* Глиняний горщик у культурі харчування українців (кінець XIX — перша половина XX століття) / О.В. Щербань // Керамика: наука и жизнь. — Київ, 2011. — № 1 (11). — С. 54—67.
18. *Щербань О.* Український празниковий глиняний посуд (кінець XIX — перша половина XX століття) / Олена Щербань // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Збірка наукових праць. Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». — Одеса : Одеська міська друкарня, 2011. — С. 335—343.
19. *Щербань О.* Глиняна макітра в побуті та весільній обрядовості жителів Опішного в останній третині XX — початку XXI століття (за польовими матеріалами) / Олена Щербань // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. — Київ, 2009. — Вип. 8. — С. 134—137.
20. *Щербань О.* Глиняний чайник в культурі харчування українців / Олена Щербань // Вісник національної академії мистецтв. — Львів : ЛНАМ, 2012. — Вип. 23. — С. 327—334.
21. *Щербань О.* Форми і призначення глиняних друшляків у культурі харчування українців / Олена Щербань // Народна творчість та етнографія. — № 5. — 2013. — С. 101—107.

Anatolii Shcherban', Olena Shcherban'

ON FORMS AND DESTINATIONS OF UKRAINIAN CLAY TABLEWARE
in the second half XIX and the first third XX cc

In the article have been analyzed main groups of Ukrainian clay tableware used through the second half XIX and the first third XX cc. Especial attention has been paid to certain peculiarities of their form-creating and decorativeness. Conclusion has been suggested that the features of every group contents correlated with their functional destination.

Keywords: clay tableware, form, decor, pot, jug, jar, culture of eating, Ukrainians.

Анатолий Щербань, Олена Щербань

ФОРМЫ И НАЗНАЧЕНИЯ УКРАИНСКОЙ ГЛИНЯНОЙ ПОСУДЫ
второй половины XIX — первой трети XX века

Охарактеризованы основные группы украинской глиняной посуды второй половины XIX — первой трети XX века. Обращено внимание на особенности их формообразования и декорирования. Сделан вывод о том, что особенности изделий каждой группы связаны с их функциональным назначением.

Ключевые слова: глиняная посуда, форма, декор, горшок, кувшин, культура питания, украинцы.



Тетяна ГОЩІЦЬКА

МОНАСТИР В УРОЧИЩІ «КОЛОДКА» В КАРПАТАХ

Метою цієї розвідки є локалізувати місцезнаходження пізньосередньовічного монастиря в урочищі «Колодка» поблизу с. Дубина Сколівського району Львівської області за наявністю кам'яного хреста на цьому місці, про який повідомляв Корнило Устиянович. Етнографічна розвідка автора, історичні та фольклорні джерела стверджують про існування на цьому місці монастиря/церкви та цвинтаря. Разом з археологічними джерелами є усі підстави припускати, вслід за К. Устияновичем та І. Крип'якевичем, існування раніше на цьому місці літописного монастиря святої Богородиці, що може бути підтверджено або спростовано подальшими археологічними дослідженнями.

Ключові слова: Корнило Устиянович, кам'яний хрест, цвинтар, монастир, церква, середньовіччя.

ISSN 1028-5091. № 2 (122), 2015

Відомий письменник, художник і пристрасний мандрівник Корнило Устиянович цікавився й історичною тематикою, що знайшло значний відбиток у його творчості. Зокрема, він залишив нам цінний нарис «Путь на Бескид: «Святославіє» і традиція о Святославі» [11, с. 199—219], де дослідив багату місцеву традицію, пов'язану з вбивством князя Святослава, відображену в численних топонімах, у пам'яті про місце захоронення князя та його воїнів і тощо. Нашу увагу привернуло те, що, описуючи урочище «Колодка»[1] поблизу с. Дубина Сколівського району, автор зазначив наступне: «*П'ять кілометрів повиж Синевідська підіймається гостинець з «дубини» вгору, після чого і опускається в долину Скольового. Облаз той звуть «колодкою». Навпроти нього підіймається гора Стуга, а поміж них жене Опір на луги Синевідська. Тут була, як видно, і остання застава галицької Русі проти непевної верховини і «забезкиддя». На «колодці», оповідають ще й десь верховинці, — «стояли колись залізні ворота, які замикалися на колодку», а нижче «колодки»* ***стояв у непам'ятних часах монастир*** (тут і далі підкреслення наші. — *Т. Г.*)».

Далі в примітці до тексту: «*Один кілометр повище станції «Дубина» стоїть над Опором, навпроти «літниці» Гартинберга****, камінний хрест, на тому місці, де в старину була обитель ченців****. Стояв там у дубині ближче «колодки» і другий, однак цього не видно вже нині*» [11, с. 203].

Описуючи шлях, яким, на його думку, князь Святослав втікав від переслідувачів, письменник згадує про монастир Пресвятої Богородиці, в якому ночував князь Данило (1241 р.)[2], і зазначає, що то «*був, здається, той, що по ньому стоїть хрест в дубині під «колодкою». Монастир то зруйнував процесор Тухольщини Єжи Слечинський...*» [11, с. 210]. Пишучи про зруйнування монастиря, Устиянович цитує працю «Сколе і Тухольщина» істори-

---

[1] Урочище «Колодка» дійсно є унікальним місцем, де річкова долина Опору, протікаючи між горами, надзвичайно звужується. З точки зору оборони такий рельєф є надзвичайно вдалим для зведення укріплень. Дослідники вважають, що в давньоруський час саме тут був останній форпост Київської Русі на шляху «в угри».

[2] «[...] Перед цим поїхав був Данило князь до короля в Угри, маючи намір заприязнитися з ним, посвататись. Та не було приязні межи ними обома, і вернувся він од короля, і приїхав у Синеводсько в монастир Святої Богородиці. Але назавтра вставши, побачив він безліч утікачів од безбожних татар...» [1, с. 60].



Іл. 1

ка Фридерика Паппе. Паппе, в свою чергу, на підставі знайдених ним архівних матеріалів, писав про захоплення і зруйнування «старого і поважного монастиря Богородиці в Синевидську Вижнім над Опором (можливо, ще той самий, в якому Данило, вертаючись з Угорщини, знайшов сховок від татар (1241))» [12, s. 51]. Привертає увагу, що Корнило Устиянович поєднав інформацію про монастир в «Колодці» та про монастир «в Синевидську Вижнім над Опором». Можливо дослідник писав так впевнено, бо до 1900 р. Дубина була хутором с. Верхнє Синьовидне [8, с. 27] і про монастир в «колодці» Фридерик Паппе цілком міг писати як про Верхньо Синевидський, а, можливо, Устиянович, який часто мандрував Карпатами і багато спілкувався з місцевим населенням, спирався на місцеві перекази, які до нас, на жаль, не дійшли.

Повертаючись до праці доктора Паппе, знаходимо інформацію, що 6 травня 1597 р. вже згаданий монастир потрапив в «свавільні руки грабіжників». Просесор Тухольщини Єжи Слечинський, разом із двома шляхтичами, з попом сільським Стасьом, з двома його синами і сорока мужами служби напали на монастир, побили синевидського «попа Марка» і шістьох ченців, зруйнували дім «попа» і старовинну церкву (дубові балки з тих будинків порубали і спалили). Вчений зазначає, що, за документами, «убранство» церкви було доволі бідним, та, все ж, було вкрадено «200 злотих польських, 200 золотих угорських, 200 талерів, 200 дукатів, 18 образів (вартістю 60 злотих), 8 «книг руської мови і релігії» (варт. 40 зл.), 2 ризи (варт. 20 зл.), Царські врата (варт. 8 зл.), срібний хрест (варт. 26 зл.). Протестацію попа Марка суд в Сколе не прийняв, і в подальшому в інших судах вона теж не була задоволена» [12, s. 51]. Цікаво, що дослідник, розмірковуючи про причини, які штовхнули Слечинського на грабунок і знищення святої обителі, категорично заперечував мотив міжконфесійних чвар. Між тим, привертає увагу те, що напад відбувся через рік після прийняття Люблінської унії, а судячи з наявності «книг руської мови і релігії», зруйнований монастир був православним, тому, цілком можливо, йдеться саме про знищення обителі, яка не приймала унію. На користь цього опосередковано свідчить і той факт, що не зважаючи на неодноразові звернення до суду «попа Марка», винуватців так і не було покарано.

В червні 2014 р. автор статті провела етнографічну розвідку в селі Дубина з метою зафіксувати усні свідчення про наявність в минулому тут монастиря та локалізувати місце, де він знаходився. Місцеві жителі показали місце, де досі стоїть основа кам'яного хреста, описаного К. Устияновичем, верхня частина його лежить поруч розбита (іл. 1). Респонденти розповіли[3], що: «*То колись (*на місці, де стоїть хрест. — *Прим. авт.) була церква, але її розібрали і спалили… то, кажут, наша була, греко-католицька була… монголо-татари її спалили…*»[4]*; «Казали що то була колись давно церква, там де стоїть той хрест…*»[5].

Хрест стоїть в урочищі «колодка», на віддалі приблизно 1 км від станції Дубина у бік Сколе, 20—30 м

---

[3] Населення с. Дубина за надавання допомоги воякам ОУН-УПА в кінці 40-х рр. XX ст. було масово вивезене у віддалені райони СРСР. Звідтіля повернулись одиниці, а село заселили українцями, вивезеними з території теперішньої Польщі під час операції «Вісла», тому з'ясувати більш детальних подробиць, на жаль, не вдалося.

[4] Записано 29.06.14 р. в с. Дубина Сколівського р-ну Львівської обл. від Чудійовича Ярослава Георгійовича, 1956 р. н.; Чудійович Стефанії Стефанівни, 1958 р. н.

[5] Записано 29.06.14 р. в с. Дубина Сколівського р-ну Львівської обл. від Гищин Христини Лук'янівни, 1935 р. н., уродженки с. Устеріки Гірні Турківського повіту.



Іл. 2

від р. Опір, 5 м від залізничної колії (іл. 2). Його встановлено на пласкому мисоподібному пагорбі, півовальної форми приблизно 40 на 15 м, який далі круто спускається до берега ріки (висота пагорба приблизно 10 м від рівня води). Хрест виготовлений з пісковику, встановлений на прямокутній плиті (розміром 0,8 х 1,2 м), вертикально стоїть тільки кам'яний стовп без перехрестя (висотою 1,3 м). Хрест був розбитий в 1946—1947 роках: «...*Його звалили большевики, як будували путь (*залізничну колію. — *Прим. авт.*) *чи що...*»[6], рамена його розколені на три частини, лежать коло підніжжя. Стелла хреста висотою 1,3 м, чотиригранна, грані шириною приблизно 0,3 м коло підніжжя, на висоті 0,3 м поступово звужуються до 0,24 м. Рамена хреста розширені на кінцях. З обох боків вирізьблені менші випуклі хрести з округлими раменами. З одного боку на меншому хресті вирізьблено погано збережений напис, здається: «na chalu». На трьох гранях стовпа вирізані іменні написи та дату. Вдалось прочитати окремі з них: «muchail», «іоаn», «ісава», «miszko», «mychayl» та «роku 1834 еіuл 20» (іл. 3, 4). На жаль, місцеві жителі нічого конкретного не повідомили про ці написи, тому тільки можемо здогадуватись, що нанесена дата відповідає часу встановлення хреста.

Важливо відзначити також повідомлення відомого археолога Ярослава Пастернака про «надану йому, щоправда не перевірену, інформацію з цих теренів про два камені нібито з грецькими написами, можливо церковного змісту, які лежать у полі чи в лісі «Дубина», на відстані 2 км від Сколе» [4, с. 16]. Наразі спроба нами знайти ці камені не була успішною. Але в перспективі їхнє віднайдення також може пролити світло на історію цього монастиря.

На початку 70-х рр. XX ст. тут проводив археологічні розвідки Олексій Ратич. Між Сколе та с. Дубина, в урочищі «Колодка», на висоті 150—200 м над рікою ним «були виявлені залишки укріплень (50 х 42 м) з двома округлими насипами (діаметр 5 м), відомі під назвами «Башта» і «Забашта». З боку ріки Опір досліджено ще два вала і рови. На схилі гори, на висоті 20—30 м над рікою, було зафіксовано дев'ять земляних насипів у вигляді півкола. Цей комплекс укріплень відомий як «Тухольські ворота» [5, с. 333].

В цьому контексті дуже цікавою є інформація з народної пам'яті про укріплення «Башта» і «Забашта», яку свого часу записав Василь Сокіл:

«*При в'їзді у Сколе, по правім боці ріки Опір, є гори Башта і Забашта. Колись давно там було укріплення, ще до нападу татар на наші гори. З тої гори видно всю долину Опору аж до ріки Стрий. Це було зручне місце для оборони від ворогів. Колись там люди мешкали, було поселення, бо біля річки був і цвинтар. То із тих давніх часів гору, на якій стояла башта, назвали Баштою, а другу, за нею — Забаштою* [9, с. 119][7].

[6] Записано 29.06.14 р. в с. Дубина Сколівського р-ну Львівської обл. від Романа Семена Івановича, 1928 р. н., уродженця с. Устеріки Гірні Турківського повіту.

[7] Зап. 1988 р. В. Сокіл у м. Сколе (прис. Дубина) від Петрикана Степана, 1932 р. н. [8, с. 184]».



Іл. 3



Іл. 4

Отже, нашу увагу привернуло те, що пишучи про монастир в Дубині, Корнило Устиянович пов'язав його із літописним монастирем святої Богородиці, хоч і не вказав підстав своїх висновків.

Ще один дослідник, Іван Крип'якевич, припускав можливість локалізації літописного монастиря у Дубині, який, поряд з цією версією, розглядав також версії існування обителі на Золотій Горі у Верхньому Синевидному, та у Нижньому Синевидному, де є поле Черничини та топонім «Замок Данила» [10, с. 19].

У будь-якому разі, чи мова йде про монастир княжих часів, чи про пізньосередньовічний, дослідження його дуже важливе для історії цього краю. Крім усних переказів про останній форпост княжих часів в «колодці» на важливому шляху на перевал «в угри» та існування тут поселення, цвинтаря та укріплень «Башта» і «Забашта» ще «до татар», є і інші опосередковані дані про можливість існування тут літописного монастиря. А саме — археологічні розвідки О. Ратича і виявлення ним залишків двох укріплень на горі та біля р. Опір. На жаль, це також не були повні археологічні дослідження.

Більшість сучасних дослідників схильні локалізувати літописний монастир святої Богородиці на пагорбі Золота Гора, у Верхньому Синевидному. Зокрема, на початку 70-х рр. XX ст. там проводили дослідження Олексій Ратич та Іван Могитич. Вони виявили залишки укріплень давньоруського городища IX—XI ст. та уламки посуду X—XIII ст., які, щоправда, опосередковано могли б свідчити про існування тут монастиря [3, с. 333]. Думки про те, що згаданий монастир був саме на Золотій Горі, дотримувався і Михайло Рожко [7, с. 27]. У 1995 р. пагорб Золота Гора та урочище Городище обстежував Орест Корчинський. З метою уточнення оборонної системи цих двох городищ він дослідив залишки їх укріплень, проте теж не натрапив на прямі докази існування тут монастиря [2, с. 39—40].

Наша розвідка дала інформацію тільки про існування тут церкви, не виключено монастирської, також ми встановили місце її знаходження за кам'яним хрестом, про який писав Корнило Устиянович. Цінна інформація про цвинтар, яку ще вдалося зафіксувати В. Соколу, також свідчить на користь існування тут монастиря чи принаймні церкви, адже в середньовіччі цвинтар завжди розташовували біля храму. Важливим у цьому контексті є ще виявлені О. Ратичем укріплення, можливо городища, бо відомо, що середньовічні монастирі (наприклад літописний Бакотський [6, с. 228]) розташовували-

ся поблизу городищ. Отже, археологічні дослідження на цьому місці можуть бути надзвичайно перспективними для виявлення залишків пізньосередньовічного монастиря та цвинтаря, а можливо і обителі, згаданої в літописі. Крім того, необхідна термінова реставрація кам'яного хреста, який сам по собі є цінною пам'яткою, та належне шанування цього місця.

1. Галицько-Волинський літопис. — Львів : Червона калина, 1994. — 254 с.
2. *Корчинський О.* Дослідження городищ у Верхньому Синьовидному на Львівщині / О. Корчинський, Т. Литвин, О. Осаульчук // Археологічні дослідження на Львівщині у 1995. — Львів, 1996. — С. 39—40.
3. *Могитич И.Р.* Работы в летописном Звенигороде на Белке и в Карпатах / И.Р. Могитич, А.А. Ратич // Археологические открытия'1970. — М., 1971. — С. 313—314.
4. *Пастернак Я.* Бойківщина у глибині віків / Я. Пастернак // Бойківщина — середня частина Українських Карпат. — Нью-Йорк : Бойківщина, 1980. — С. 10—27.
5. *Ратич А.А.* Разведка по р. Опор / А.А. Ратич // Археологические открытия'1973. — М., 1974. — С. 333.
6. *Рідуш Т.* Бакотсько-Комарівський білатеральний скельно-печерний комплекс / Т. Рідуш // Археологічні студії / Інститут археології НАН України ; Буковинський центр археологічних досліджень при Чернівецькому національному університеті ім. Ю. Федьковича. — Київ ; Чернівці, 2008. — Вип. 3. — С. 223—240.
7. *Рожко М.* Тустань — Давньоруська наскельна фортеця / М.Ф. Рожко. — Київ : Наукова думка, 1996. — 240 с. : з іл. та карт.
8. *Сіреджук П.* Заселення Сколівщини / Петро Сіреджук // Сколівщина. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1996. — С. 25—37.
9. *Сокіл В.* Писана керниця: топонімічні легенди та перекази українців Карпат / Василь Сокіл. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1994. — 208 с.
10. *Сулик Р.* Монастирі на Стрийщині від найдавніших часів / Р. Сулик // В своїй хаті своя правда… — Стрий, 1992. — С. 18—23.
11. *Устиянович К.* Путь на Бескид: «Святославіє» і традиція о Святославі 1015 р. / К. Устиянович // Подорожі в Українські Карпати: Збірник / упоряд. і вступна стаття. М.А. Вальо. — Львів : Каменяр, 1993. — С. 199—219.
12. *Papee F.* Skole i Tucholszczyzna. Monografia historychna / F. Papee. — Lwów : Nakładem księgarni Gubrznowicza i Schmidta, 1891. — 124 s.

Tetyana Hoshchytska

ON MONASTERY IN KOLODKA TRACT NEAR THE VILLAGE OF DUBYNA IN CARPATHIANS

The task of research-work is localization of the late medieval monastery in Kolodka tract near the village of Dubyna, Skole region, Lviv obl. according to the existence of an iron cross mentioned by Kornylo Ustyjanovych. The author's own ethnographic study based upon numerous historical and folklore sources, has confirmed the placement of monastery or church and the cemetery at this point. Archeological sources, written mentions by K. Ustyjanovych and I. Krypyakevych as well as narrative data have made us to give credit to existence of Holy Virgin's monastery at this point. Further studies are to confirm or negate the observation.

Keywords: monastery, church, Kolodka tract, ethnographic studies, stone cross, location.

Тетяна Гощицка

О МОНАСТЫРЕ В УРОЧИЩЕ «КОЛОДКА», БЛИЗ с. ДУБЫНА В КАРПАТАХ

Целью данной разработки является определение места позднесредневекового монастыря в урочище «Колодка», около с. Дубына, Сколевского района Львовской области, по наличию на этом месте каменного креста, о котором сообщал Корныло Устыянович. Этнографические исследования автора, исторические и фольклорные источники дают основания предполагать существование на этом месте монастыря/церкви и кладбища. Наряду с материальными свидетельствами и вслед за сообщениями К. Устыяновыча и И. Крыпьякевича, существование ранее на этом месте летописного монастыря Пресв. Богородицы, может быть подтверждено или опровергнуто дальнейшими археологическими исследованиями.

Ключевые слова: монастырь, церковь, урочище «Колодка», каменный крест, этнографические исследования, местонахождение.



Олена СЕРЕБРЯКОВА

ОБРЯДОВА СИМВОЛІКА ТА ФУНКЦІЇ КУПАЛЬСЬКИХ ВІНКІВ НА ЧЕРКАЩИНІ: МАНТИЧНО-МАГІЧНИЙ АСПЕКТ

На основі польового матеріалу проаналізовані традиційні ворожіння з купальськими вінками. З'ясовані символіка, функції цих рослинних атрибутів, а також локальні особливості побутування і стан збереження таких мантичних дій у сучасну пору.

Ключові слова: ворожіння (дивінації, мантичні дії), вінки, вода, свічка, вогонь, шлюб, дівування, життя, смерть.

У літньому циклі календарних свят українців особливе місце займає свято Івана Купала («Іванішне» свято, «Йвана», «Собітка»), в якому збереглося чимало архаїчних рис. Воно припадає на час літнього сонцестояння, коли, за народними віруваннями, активізуються життєтворчі сили природи, а також сили зла. Серед різних обрядодій, які здійснювали на свято Івана Купала (збирання цілющих трав, качання по росі, пошук квітки папороті, клечання хат, скакання через вогонь тощо), були й дівочі ворожіння з віночками.

Самі способи ворожінь автори наукових публікацій висвітлюють лише принагідно, зосередивши увагу на купальському обряді в цілому (Х. Бігеляйзен, К. Мошинський, Н. Вар'ян, Ю. Климець) [14, с. 253; 22, с. 46; 38, s. 275; 39, s. 393—397], або ж контекстно зупиняються на зазначеній проблемі в процесі вивчення календарної обрядовості (В. Соколова, Л. Виноградова, Т. Агапкіна, Е. Гаврилюк, А. Мойсей, Л. Горошко) [13, с. 308, 488, 543; 16, с. 24—25; 17, с. 48, 49; 19, с. 179—182; 32, с. 211; 35, с. 190, 192, 224, 235]. Деякі відомості про предмет нашого зацікавлення містяться в етнографічних працях дослідників, що у XIX — першій половині XX ст. вивчали обряди та звичаї Шевченкового краю (М. Максимович, А. Кримський) [25; 30]. Проте окремого дослідження про символіку та функції купальських вінків немає. З огляду на це в рамках статті, окрім цих питань, розглянемо також стан збереження таких мантичних дій у сучасну пору, їхні локальні особливості. Розвідка ґрунтуватиметься здебільшого на матеріалах власних польових записів, які здійснено впродовж 2008—2010 рр. у Корсунь-Шевченківському, Черкаському, Канівському, Золотоніському районах Черкаської обл. [6].

За народною традицією на свято Івана Купала дівчата плели вінки з різноманітних трав, квітів, пускали їх на воду з берега та спостерігали за напрямком і характером їхнього руху. Призбирані нами польові матеріали свідчать про певні локальні відмінності цього процесу. Скажімо, опинившись у воді з віночком на голові, дівчата пірнали, щоб він сплив (сс. Деренківець, Ситники Корсунь-Шевченківського р-ну, Яснозір'я Черкаського р-ну; Пекарі, Богуславець, Хмільна, Келеберда, Межиріч, Полствин, Гамарня Канівського р-ну) [5, арк. 41, 89, 90, 131; 6, арк. 22, 139—140, 155, 219, 224, 308].

Приклад шанобливого ставлення до водної стихії, яка, за віруваннями, має мантичні властивості,

автор занотувала у Скориківці Золотоніського р-ну: «Як нахилилася, поклонилася до води, попросила свого щастя, і вінок із голови упав же ж у воду. Заходили у воду і тоді кланялися, просили Господа Бога: «Поможи нам, хай покаже вінок, де мій буде сужений, в якому краю». В інших селах, стоячи у ріці, його знімали з голови і обережно пускали (смт. Стеблів, сс. Заріччя, Сотники Корсунь-Шевченківського р-ну; Драбівці, Маркизівка, Бубнівська Слобідка, Гельм'язів Золотоніського р-ну). Зрідка, заходили у воду, тримаючи вінок у руці (сс. Литвинець Канівського р-ну; Домантово, Хвильово-Сорочин Золотоніського р-ну) [5, арк. 109—110; 6, арк. 34, 106, 151—152, 248, 252, 257, 268, 280, 317, 353].

За оповідями старожилів, дівчата найчастіше ворожили з метою передбачити напрям, у який віддадуться: «У яку сторону попливе, туди заміж піде» (сс. Пішки, Ситники, Квітки, Набутів, Кірове, Набокове, Деренківець, Хильки, Стеблів, Сахнівка, Ситники, Шендерівка, Черепин Корсунь-Шевченківського р-ну; Яблунів, Пекарі Канівського р-ну; Драбівці, Маркизівка, Бубнівська Слобідка, Скориківка, Домантово, Коробівка, Мицалівка, Богуславець, Гельм'язів, Антипівка, Хвильово-Сорочин Золотоніського р-ну) [6, арк. 15, 16, 22, 39, 46, 53, 75, 79, 84, 89, 123, 131, 139—140, 145, 151—152, 161, 188, 224, 248, 252, 257, 268, 280, 285, 297, 304, 317, 332, 353].

За народними віруваннями, берег, до якого пристав[1] віночок, указує, звідки прийдуть старости, або місце майбутнього проживання молодих (сс. Мошни Черкаського р-ну, Заріччя, Шендерівка, смт. Стеблів Корсунь-Шевченківського р-ну; Хмільна Канівського р-ну; Скориківка, Ковтуни, Богуславець, Гельм'язів, Деньги Золотоніського р-ну). Якщо він поплив далеко, то, за аналогією, весілля відбудеться в далеких краях (сс. Мартинівка Канівського р-ну; Ковтуни Золотоніського р-ну) [6, арк. 34, 53, 59, 106, 210, 219, 268, 289, 304, 321, 347].

Зрідка відданиці довідувались про те, хто з них віддасться раніше за всіх. Так, за традицією, яка побутувала в с. Кропивна Золотоніського р-ну, дівчата, кидаючи вінки на воду з берега, спостерігали: чий перший попливе, та й заміж перша вийде [6, арк. 336].

Респонденти стверджують, що «віщий» вінок не завжди пророкував приємні події. Наприклад, у разі його потоплення вірили, що дівчина помре (зокрема, внаслідок утоплення) (сс. Сахнівка, Квітки, Ситники, Набутів, смт. Стеблів Корсунь-Шевченківського р-ну; Яснозір'я Черкаського р-ну; Яблунів, Дарівка, Келеберда, Беркозівка, Пекарі, Хмільна, Сушки Канівського р-ну; Драбівці, Кропивна, Ковтуни, Мицалівка, Богуславець, Антипівка, Гельм'язів, Плешкані, Деньги, Хвильово-Сорочин Золотоніського р-ну; Попівка Звенигородського р-ну). Іноді це стосувалось її нареченого (сс. Литвинець Канівського р-ну, Пішки Корсунь-Шевченківського р-ну, Скориківка, Богуславець Золотоніського р-ну). А жителі с. Гельм'язів, що на Золотоніщині, вірили, що «як потоне (вінок. — *О. С.*), значить потоне любов, пройде» [2, арк. 4; 5, арк. 21, 41; 6, арк. 7, 39, 89, 127, 145, 155, 188, 201, 210, 219, 224, 248, 268, 292, 297, 304, 308, 317, 321, 325, 332, 336, 342, 347, 353; 25, с. 380].

Якщо ж вінок крутився на місці, це було ознакою довгого дівування (сс. Сахнівка, Деренківець, смт. Стеблів, Кірове, Пішки, Ситники, Черепин, Набутів, Корсунь-Шевченківського р-ну, Яснозір'я Черкаського р-ну; Ковтуни, Мицалівка, Гельм'язів, Богуславець, Антипівка, Плешкані, Хвильово-Сорочин Золотоніського р-ну, Набокове Городищенського р-ну, Яблунів, Мартинівка, Пекарі, Хмільна, Дарівка, Келеберда Канівського р-ну) або запорукою весілля (с. Сушки Канівського р-ну) [2, арк. 4; 5, арк. 21, 41; 6, арк. 7, 15, 22, 34, 75, 84, 127, 139—140, 151—152, 155, 161, 210, 219, 292, 297, 321, 332, 353]. Подекуди така «поведінка» вінка віщувала те, що дівчина так само «крутиметься» на місці, тобто їй судилось залишитись без пари: «така буде жисть» (с. Полствин Канівського р-ну), «буде крутитись, та ніхто заміж не візьме» (сс. Набутів, Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну; Плешкані, Гельм'язів Золотоніського р-ну), віддатися у своєму селі (смт. Стеблів, сс. Шендерівка, Пішки Корсунь-Шевченківського р-ну; Драбівці, Богуславець Золотоніського р-ну) [5, арк. 21, 89, 90; 6, арк. 39, 53, 79, 89, 127, 131, 248, 308, 317, 325] або ж не справити весілля цьогоріч (сс. Ковтуни, Мицалівка, Гельм'язів, Деньги Золотоніського р-ну) [6, арк. 292, 297, 321, 342]. Поганою прикметою для дівчини також було зачіплювання за

[1] У селах Квітки та Черепин такий факт вважали поганою ознакою [6, арк. 89, 161].

щось вінка біля берега (с. Заріччя Корсунь-Шевченківського р-ну) [6, арк. 106].

У більшості досліджуваних населених пунктів дівчата на виданні швидко вдовольняли свою цікавість, оскільки про результат ворожіння довідувались відразу ж. А от у Ситниках, Пішках Корсунь-Шевченківського р-ну, Яснозір'ї Черкаського р-ну, Беркозівці Канівського р-ну для цього їм доводилось чекати усю ніч, бо лише вдосвіта наступного дня вони бігли дивитись, куди попливли віночки або шукали їх у ставку [6, арк. 131, 139—140, 155, 201].

За записом М. Максимовича, у 40-х рр. XIX ст. у селах над р. Супой щороку на свято Івана Милостивого дівчата плели собі по два віночки, а ввечері, коли заходило сонце, йшли до річки та розпалювали з соломи багаття. Роздягнувшись, клали на голову по вінкові і перестрибували через ватру, а потім голими стрімголов кидалися в річку. Коли у воді вінок спадав з голови, то дивилися, у який бік він попливе, вірячи, що з того боку й старости будуть. При цьому кілька разів співали:

Ой Івашко, Івась,
Та купався Івась,
Та в воду упав
Купала на Йвана [30, с. 173—174].

Завдяки польовим пошукам у с. Ковтуни, що на Золотоніщині, зафіксована співанка під час пускання віночків на воду:

Ой, вирву я з рожі квітку
Та й пущу на воду,
Прийди моя доле з мого роду.
Плила, плила з ружі квітка
Та й стала на воді кружиться
Це ж моя донечка журиться... [6, арк. 289].

Не випадково вогонь розпалювали саме дівчата, адже жіноча фертильність, на думку Ю. Климця, асоціювалася з вірою в запліднюючу силу вогню, а солома, що позбавлена зерна як запліднюючого начала, очевидно, тому й призначена для спалювання у ватрі [22, с. 28, 30]. Крім того, купальський вогонь, який, за повір'ям, є еквівалентом сонця, наділяється очисною і апотропейною функціями, що надає людині здоров'я, життєвої енергії, убезпечує від згубного впливу злих сил. Оскільки обов'язковою умовою для успішного здійснення мантичних дій є проникнення в «інший» простір та зв'язок з потойбіччям, відданиці намагались установити його за допомогою оголеності. За народними віруваннями, саме у такому вигляді людина, що ворожить, втрачає культурні ознаки і набуває «чужих» рис, а тому їй легше довідатися про майбутнє.

За звичаєм, який ще у 20-х рр. XX ст. побутував у с. Попівка, Шестеринці Звенигородського повіту, багаття запалювали парубки. Настрибавшись через нього, починали ворожити. Приміром, у Попівці дівчата і хлопці разом пускали на воду віночки із запаленими свічками (кожен свій), які вони зняли з купальського дерева («купайлиці»)[2]. Найчастіше молодь помаленьку заходила у воду, щоб її не скаламутити (оскільки каламутна вода була ознакою суперечки, хвороби, чогось поганого), і пускала вінки. Тоді виходили на берег і спостерігали за їхнім плином. За традиційними віруваннями, куди вінок відпливав — у той бік дівчина вийде заміж. Коли ж він спливався докупи з парубочим, та пара одружиться. Якщо ж він стояв на місці чи крутився, вірили, що на весілля сподіватися марно. Потонулий вінок означав смерть. На цій же території, зокрема у Шестеринцях (нині — с. Шестеринці Лисянського р-ну Черкаської обл.) дівчата клали на голову маленькі вінки зі свічками та поволі занурювались у воду. Вінок спливав і своїм напрямом пророкував долю. А у Тарасівці (нині — с. Тарасівка Звенигородського р-ну Черкаської обл.) хлопці й дівчата плавали на човнах, на одному з яких возили прикрашене гільце, і просто з човна дівчата пускали віночки [25, с. 375, 380].

Певним локальним колоритом забарвлені також ритуали ворожіння про майбутню долю й у селі Ризино (Звенигородщина), де кожна дівчина замість вінків пускала на воду дві дощечки із палаючими свічками. Одну дощечку загадувала на себе, другу — на хлопця, з яким сподівалася одружитись. Результати пояснювали аналогічно до ворожінь із віночками: їхнє сходження віщувало дівчині шлюб із бажаним парубком [10, арк. 15]. Подібно чинили й тлумачили висліди у Таганчі Канівського р-ну, де кожна відданиця сплетений вінок із запаленою всередині свічкою ставила на дошку, а відтак уже пускала на воду [6, арк. 170—171].

Подекуди народні умотивування дивінацій з купальськими вінками та свічками у них (однією або

[2] Для нього плели окремі ворожильні вінки, прикрашені свічками.

чотирма) містять згадки про ототожнення життя з вогнем: «Як погаситься, то вже помреш» (с. Ситники Корсунь-Шевченківського р-ну), «Як загаситься, у хворобі буде лежать та дівчина» (с. Таганча Канівського р-ну), «Як свічка зразу погасне, як пустиш вінок, то не повезе в житті» (с. Полствин Канівського р-ну) [6, арк. 151—152, 170—171, 192]. Тому можна констатувати, що у даному разі свічка виступає аналогом земного життя людини. З цих же теренів маємо відомості й про сучасний вплив засобів масс-медіа (зокрема, телебачення) на використання атрибутів ворожінь. Зокрема, у Сахнівці на Корсунщині та Беркозівці на Канівщині повідомили, що раніше тут ворожили лише з вінками, а тепер ставлять у них свічки [6, арк. 15, 16, 201].

Сучасні польові записи з теренів Наддніпрянщини вказують на участь у таких мантичних діях парубків. Так, на Корсунщині (с. Хильки) вони виловлювали з води дівочі вінки, щоб дізнатися, з якою саме панною судилося поєднати долю [6, арк. 48]. На Канівщині (с. Таганча) занотоване таке вмотивування: «Якщо дівчина прогавила свого вінка (він — хлопець. — *О. С.* вхопив), то це його пара» [6, арк. 171]. Схоже пояснення маємо із Золотоніщини (с. Деньги): «Хлопці ловили вінки спеціально, щоб дівчина за нього заміж вийшла. Як вловить який вінок, то ту дівчину він заміж возьме» [6, арк. 342, 347]. Очевидно, з метою гарантувати пошлюблення з уподобаною дівчиною, парубки зі с. Ковтуни (Золотоніщина) чинили так: «Як котрийсь замітив, що він з нею гуляє, а вона пустила вінок, то він побіжить та забере» [6, арк. 292]. Подібні відомості занотовані у с. Пішки: «А як, було, подобається дівчина хлопцеві, то він старається витягти його з води і вкрасти того вінка, шоб вона вийшла за його заміж» [2, арк. 50]. Про ритуальні бешкети довідуємось від жителів Яблунова, що на Канівщині, та Богуславця, що на Золотоніщині: «Хлопці ловлять ті вінки, шоб дівчата не бачили, куди заміж підуть», «Спеціально хватали хлопці, щоб позачіпати дівчат!» [6, арк. 188, 308]. У минулому така парубоча поведінка мала на меті усунути всі перешкоди до бажаного весілля.

Зрідка купальський вінок або гілочка, яку відламували з «купайлиці» (у разі, коли деревце не пускали на воду), виконували інші обрядові функції. Із записів А. Кримського зі Звенигородського повіту дізнаємося, що ці ритуальні атрибути дівчата, лягаючи спати, клали собі під подушку, сподіваючись побачити свого нареченого у «віщому» сні. За віруваннями, «хто присниться, з тим одружиться» (с. Скаливатка) [25, с. 375, 380, 381].

У низці локальних варіантів досліджуваних ворожінь криється також продукуюче призначення купальських вінків. Яскраво виражений асоціативний зв'язок між родючістю природи і жіночою фертильністю простежується у збережених рудиментах аграрної магії, що спрямовані на підвищення врожайності городів. Скажімо, з такою метою кожна дівчина після пускання вінків йшла на город чи в садок і полола чорнобиль, який намітила ще вдень. Потім скидала з голови вінок, розривала його та розкидала по огірках, «щоб були рясні». Одну з примівок, якою супроводжувався цей обряд, записав у Скаливатці на Звенигородщині Т. Козій: «Так, як цей вінок поплетяний, щоб і вудиння поплелося так само!» [25, с. 380—381]. Правдивість таких магічних дій у сучасну пору засвідчують жительки Богуславця та Хвильово-Сорочина на Золотоніщині. Одну з них навчали: «А мати, було, каже: «Ти піди, у воду вмочи його і принеси, покладеш на головку капусти — тоді буде така гарна головка». І то правда, я клала: піду, намочу його у воду, і ховаю, щоб в мене хлопці не вихватили». Інакше чинила інформаторка зі с. Богуславець: «Заходила у вінку на город, йшла до капусти, нахилялася, і на яку капустину впаде, кажуть, що дуже велика від цього» [6, арк. 308, 353].

В інших варіантах дивінацій з віночками спостерігаються народні вірування в їхні цілющі і магічно-оберегові властивості. За записами С. Терещенко у Попівці Звенигородського повіту, на другий день після свята Івана Купала жінки зумисне ходили виловлювати з води вінки, які, за повір'ями, були помічними, «а найбільше од нечистої сили і до корів. Коли відьма збавить, то підкурують» [25, с. 381].

Традиція здійснювати мантичні дії з вінками на свято Івана Купала (або Трійцю) була досить поширеною також і в інших регіонах України. Так, аналіз порівняльних даних засвідчує її побутування на Бойківщині, Лемківщині, Гуцульщині, Покутті, Опіллі, Поліссі, Поділлі, Полтавщині, півдні України [1,

арк. 18—19, 55, 56, 87; 3, арк. 10, 41, 91; 4, арк. 17; 7, арк. 60; 8, арк. 11, 22, 51; 9, арк. 33, 43; 10, арк. 14; 11, арк. 59; 12, арк. 103; 15, с. 30; 21, с. 74; 24, с. 118; 26, с. 381; 29, с. 150—151; 33, с. 276]. Відомою вона була й іншим слов'янським та європейським народам (росіянам, білорусам, полякам, чехам, словакам, сербам, болгарам, австрійцям та ін.) [18, с. 175; 20, с. 186; 23, с. 42; 28, с. 146; 34, с. 116; 35, с. 192; 36, с. 185; 37, с. 189—190; 39, s. 395]. Способи виконання, функційне спрямування і тлумачення результатів ворожінь подібні до українських, що свідчить про їхній не лише загальнослов'янський, а й загальноєвропейський характер.

Отже, свято Івана Купала завершує період весняно-літніх русалій, які генетично сягали культу предків і були пов'язані з вегетацією та родючістю. Купальські вінки були обрядовими відповідниками самої виконавиці мантичних дій та її коханого, а також символом дівочої (рідше — парубочої) долі. У результаті дослідження з'ясовано, що здебільшого ці рослинні атрибути виконували різні обрядові функції: шлюбну, продукуючу, а іноді — цілющу та оберегову, які тісно переплітаються з аграрною, апотропейною і лікувальною магією. Окремі обрядодії, зокрема за «участю» вогню і води, мають поліфункційне (оберегово-очисне) призначення. Під час усіх ворожінь апелюють до «іншого» світу, а очищення водою і вогнем ще з давніх часів було способом єднання з пращурами [27, с. 203]. За архаїчними віруваннями, через воду можна встановити контакт з надприродними силами, «тим» світом, та отримати відомості про майбутнє. Крім того, як слушно зауважив митрополит Іларіон, «вода — символ розмноження і парування» [31, с. 46]. Тому акт пускання віночків на неї, наділений шлюбно-еротичною символікою, можна потрактувати як такий, що його здійснюють насамперед власне з цією метою. Саме за сприяння води дівчата робили певні висновки про свою долю (щодо весілля, його термінів, місця проживання та ін.), спостерігаючи за плином вінків та «поведінкою» свічки всередині. Остання, як символ людської долі (життя) людини, також уможливлювала привідкрити завісу прийдешнього. Результати таких ворожінь трактували за принципом подібності (зійшлися вінки — зійдуться й молоді). Частіше мантичні обрядодії з вінками, які, примітром, пливуть чи тонуть, пояснюють на основі семантичних опозицій (кореляція позитивне/негативне, шлюб/смерть з опозицією верх/низ). До того ж, зауважено аналогічні пояснення вислідів указаних ворожінь з вінками (або дощечками) та свічками у них.

За спогадами старожилів, упродовж кількох останніх років традиція ворожити з купальськими вінками почала затрачуватись, наприклад, унаслідок чийогось потоплення або вбивства (с. Межиріч Канівського р-ну). Однак інші респонденти стверджують, що саме останнім часом святкування відновилися, завдяки ініціативам працівників місцевих будинків культури, бібліотек, сільських рад, що свідчить про сучасний вплив засобів мас-медіа. Сьогодні такі дивінації втратили свої обрядові (мантично-магічні) функції, позаяк спостерігаємо їхню трансформацію (в розважальні). Це підтверджують респонденти в окремих селах Корсунщини (Пішки, Кірове, Завадівка, Набутів), Канівщини (Хмільна, Пекарі, Яблунів, Сушки, Ліплява, Попівка, Мельники), Золотоніщини (Гельм'язів), у яких вони побутують досі.

1. Архів Інституту народознавства НАН України (далі — Архів ІН НАНУ). — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 533. — Арк. 1—183. Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Сколівського і Турківського р-нів Львівської обл., Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., Вижницького і Путильського р-нів Чернівецької обл., Рахівського і Великоберезнянського р-нів Закарпатської обл. (польові матеріали 2005 р.).
2. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 587. — Арк. 1—74. Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обрядив селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2008 р.).
3. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 588. — Арк. 1—121. Серебрякова О.Г. Прикмети, календарні та родинні звичаї, зібрані в Міжгірському, Хустському та Мукачівському районах Закарпатської обл. (польові матеріали за 2008 рік).
4. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 590. — Арк. 1—48. Серебрякова О.Г. Календарні та родинні звичаї і обряди в селах Сколівського та Турківського р-нів Львівської обл., с. Поляниця Долинського р-ну Івано-Франківської обл. (польові матеріали 2007, 2008, 2009 рр.).
5. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 594. — Арк. 1—143. Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Канівського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2009 р.).

6. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 608. — Арк. 1—354. Серебрякова О.Г. Польові матеріали з Корсунь-Шевченківського, Черкаського, Канівського та Золотоніського районів Черкаської обл. за 2008, 2009, 2010 рр.
7. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 609. — Арк. 1—65. Серебрякова О.Г. Карпати-2011, 2012 (Польові матеріали зі Сколівського р-ну Львівської обл., Перечинського, Великоберезнянського, Виноградівського р-нів Закарпатської обл.).
8. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 663. — Арк. 1—67. Серебрякова О.Г. Календарні і сімейні обряди, прикмети, зібрані в Рогатинському р-ні Івано-Франківської обл. та Перемишлянському р-ні Львівської обл. (польові матеріали за 2012 рік).
9. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 704. — Арк. 1—164. Серебрякова О.Г. Покуття (польові матеріали, зібрані в Коломийському, Снятинському, Тлумацькому, Тисменицькому, Городенківському р-нах Івано-Франківської обл., 2013, 2014 рр.).
10. Архів Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнографії ім. М.Т. Рильського АН УРСР (далі — Архів ЛВ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського АН УРСР). — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 337. — Арк. 12—19. Климець Ю.Д. Звіт про проведену роботу під час експедиції на Поділля і Подніпров'я з 24 червня по 12 липня 1986 р.
11. Архів ЛВ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського АН УРСР. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 362 а. — Арк. 41—77. Климець Ю.Д. Звіт про проведену роботу під час наукової експедиції у Запорізьку і Полтавську обл. з 4 по 24 липня 1989 р.
12. Архів Музею етнографії та художнього промислу АН УРСР. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 304. — Арк. 90—112. Климець Ю.Д. Звіт про проведену роботу під час експедиції на Полісся (села Волинської та Ровенської обл. УРСР і Пінського р-ну Брестської обл. БРСР) з 7 по 24 липня 1983 р.
13. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. — М. : Индрик, 2002. — 816 с.
14. *Вар'ян Н.* Купальські звичаї українського населення Східної Словаччини // Науковий збірник музею української культури у Свиднику / Н. Вар'ян. — Свидник : Музей української культури, 1980. — Т. 9. — Кн. 1. — С. 253—270.
15. *Василечко* Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір'я / Л. Василечко. — Брошнів : Таля, 1994. — 58 с.
16. *Виноградова Л.Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) / Л.Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. — М. : Наука, 1981. — С. 13—43.
17. *Гаврилюк Е.* Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості / Е. Гаврилюк // Спец. випуск «Народознавчих зошитів». — № 2. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. — С. 32—55.
18. *Ганцкая О.А.* Поляки / О.А Ганцкая // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — нач. XX в.): Летне-осенние праздники. — М. : Наука, 1978. — С. 174—184.
19. *Горошко Л.М.* Знакові функції води в обрядах і віруваннях українців Карпат : дисерт. канд. іст. наук / Л.М. Горошко. — Львів, 2007. — 247 с.
20. *Грацианская Н.Н.* Чехи и словаки / Н.Н. Грацианская // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — нач. XX в.): Летне-осенние праздники. — М. : Наука, 1978. — С. 185—196.
21. *Доманицький В.* Народній календар у Ровенськім повіті, волинської губернії / В. Доманицький // Матеріали до українсько-руської етнольогії. — Львів, 1912. — Т. XV. — С. 62—89.
22. *Климець Ю.Д.* Купальська обрядовість на Україні / Ю.Д. Климець. — Київ : Наукова думка, 1990. — 141 с.
23. *Кокорудз И.* О митольоґії славяньской / И. Кокорудз // Зоря. — 1888. — Ч. 3. — С. 41—42.
24. *Красовський І.* Календарна обрядовість / І. Красовський, Й. Вархол // Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження. — Т. 2. Духова культура. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2002. — С. 113—123.
25. *Кримський А.Ю.* Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: Відтворення з авторського макету 1930 р. / А.Ю. Кримський ; авт. передмови А.Ю. Чабан. — Черкаси : Вертикаль, 2009. — XVI + 438 + 10 с.
26. *Курочкін О.В.* Обрядовість (Календарні свята й обряди) / О.В. Курочкін // Поділля: Історико-етнографічне дослідження. — Київ : Доля, 1994. —С. 358—385.
27. *Ласло-Куцюк М.* Вогонь і слово: Космогонічний міф на Україні / М. Ласло-Куцюк. — Бухарест : Критеріон, 1992. — 259 с.
28. *Листова Н.М.* Австрийцы / Н.М. Листова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — нач. XX в.): Летне-осенние праздники. — М. : Наука, 1978. — С. 143—153.
29. *Маковій Г.П.* Затоптаний цвіт. Народознавчі оповідки / Г.П. Маковій. — Київ : Український письменник, 1993. — 205 с.
30. *Максимович М.* Дні та місяці українського селянина: пер. з рос. / М. Максимович. — Київ : Обереги, 2002. — 189 с.
31. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія. — Київ : Обереги, 1992. — 424 с.
32. *Мойсей А.А.* Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / А.А. Мойсей. — Чернівці : Друк Арт, 2008. — 320 с.

33. *Петрова Н.* Календарна обрядовість українців Миколаївського р-ну Одеської області середини XX ст.: нові польові матеріали / Н. Петрова // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Збірка наукових праць : матеріали Міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». — Одеса, 2011. — С. 267—278.
34. *Петрушевич А.С.* Общерусскій дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятій, примет и гаданій / А.С. Петрушевич. — Львов, 1865. — 174 с.
35. *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начала XX в. / В.К. Соколова. — М. : Наука, 1979. — 286 с.
36. *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. — Т. 1. — Ч. I: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях / П.В. Шейн. — Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии Наук, 1887. — 590 с.
37. *Янулайтис А.* Литовскія суеверья и приметы / А. Янулайтис // Живая старина. — Санкт-Петербург, 1906. — Вып. IV. — Год XV. — Отдел II. —С. 189—201.
38. *Biegeleisen H.* U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogilą / H. Biegeleisen. — Lwów, 1929. — 572 s.
39. *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian / K. Moszyński. — T. II. Kultura duchowa. — Cz. I. — Wydanie 2. — Warszawa, 1967. — 832 s.

Olena Serebryakowa

ON RITUAL SYMBOLISM AND FUNCTIONS OF MIDSUMMER DAY WREATHS IN CHERKASY REGION: ASPECT OF MANTIC MAGIC

On the basis of field materials analytical studies have been performed as for traditional divinatory acts with Midsummer wreaths. Light has been thrown upon functions and of symbolism in those vegetative attributes as well as on the present state of mantic practices in Cherkasy region.

Keywords: divinations (mantic actions), wreaths, water, candle, fire, marriage, girlhood, life, death.

Олена Серебрякова

ОБРЯДОВАЯ СИМВОЛИКА И ФУНКЦИИ КУПАЛЬСКИХ ВЕНКОВ НА ЧЕРКАСЧИНЕ: МАНТИЧЕСКО-МАГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

На основе полевого материала проанализированы традиционные гадания с купальскими венками. Выяснены символика, функции этих растительных атрибутов, а также локальная специфика и сохранность таких мантических действий в настоящее время.

Ключевые слова: гадания (дивинации, мантические действия), венки, вода, свечка, огонь, брак, девичество, жизнь, смерть.



Надія ВОЙТОВИЧ

ЕТЮДИ З НАРОДНОЇ ДЕМОНОЛОГІЇ: «БЕЗПІРНІ» («НЕЧИСТІ») ПОКІЙНИКИ

(на польових матеріалах з Бойківщини)

Досліджуються особливості традиційних демонологічних уявлень бойків про так званих «нечистих» («безпірних») мерців; проаналізовані основні ознаки та особливості, які, власне, допомагають розпізнати «нечистих» покійників з-поміж усіх інших представників демонологічної системи Бойківщини.

Ключові слова: «безпірні», «нечисті» покійники, народна демонологія, демонологічні уявлення, бойки.

Уявлення про походження персонажів з різного типу покійників є первісним ядром міфологічної системи. Покійників, душа яких після смерті не має спокою і продовжує посмертне існування на «межі» двох світів, у науковій традиції прийнято називати «заложними» чи «ходячими». Ми ж пропонуємо застосовувати термін «безпірні» [14, с. 374]. Аналізу уявлень про цю категорію мерців і присвячена неша стаття. Основою для її написання стали матеріали, зібрані автором на теренах бойківського етнографічного ареалу.

Питання, пов'язані з демонологічними уявленнями про «нечистих» мерців, висвітлені в етнографічних записах Володимира Гнатюка, Данила Лепкого, Івана Кузіва, Юрія Жатковича, Михайла Зубрицького, Івана Франка, Філарета Колесси тощо. На нинішньому етапі вивчення проблематики літературна база значно розширюється завдяки кропіткій праці сучасних дослідників — Романа Гузія, Олександра Васяновича, Володимира Галайчука, Романа Сілецького, Юлії Буйських.

Однією з особливостей демонічних персонажів, які відносяться до категорії «безпірних», є те, що об'єктами їх шкідливих дій стають члени сім'ї, родичі, близькі люди. Саме цей **мотив («ходіння до своїх**») є ознакою, за якою в персонажі «нечистої сили» можна розпізнати «ходячого» мерця (наприклад, померла мати приходить годувати грудьми свою дитину; померлий чоловік ходить до своєї дружини і має з нею інтимні стосунки; померла дитина переслідує своїх батьків за нещасливу долю, тобто, за неможливість перейти на «той світ» і просить хрещення тощо). У Карпатах, зокрема на Бойківщині, такий мотив властивий «перелесниці», яка приходить у сні та ссе груди молодим чоловікам і дітям. Такий демонологічний сюжет зафіксували польські етнографи на Старосамбірщині ще в XIX ст. [43, s. 440—441], збережений він і в сучасних демонологічних оповідках: «*Малиньку дітину ссе. То треба прикладати то, шо дітина наробит, до грудий, або котячку; або у шось вінчавне завити дітину, або тим вінчавним на вікні поробити ляльки*» [5, арк. 14] (с. Мислівка). Використання екскрементів є досить поширеним магічним засобом в обереговій практиці (зокрема, рот упиря перед спаленням замащували лайном худоби [9, с. 71; 29, с. 220]). Ефективним захистом від «ходячого» покійника є викликання в нього подиву — для цього і використовували вінчальний одяг та сюжет імітації інцесту [2, арк. 4].

Застосування ляльок є прикладом імітативної магії, адже бойки вважали, що «перелесниця прийде, але буде ссати ті ляльки (замість дитини. — *Н. В.*), і потім вже не прийде» [43, s. 440].

Характерним є мотив, за яким **земля не приймає «ходячого» покійника** («вродила мама, що не прийме і яма» [22, с. 53]). Тому такий небіжчик завжди повертається на землю, скільки би разів його не перепоховували. При цьому він не піддається тлінню, тому може виходити з могили. Була навіть думка про те, що земля буде гніватися, ображатися через те, що в ній опинилося його «нечисте» тіло. Таке твердження можна пов'язати з архаїчними уявленнями, згідно з якими смерть була одночасно і началом, яке народжує, тому померлого закопують у землю, щоб він міг вийти з неї, як рослина [39, с. 80]. Отже, якщо смерть була звичайною, вчасною, то тоді вона не порушувала природної рівноваги і таким чином сприяла родючості, врожайності, плідності землі. Якщо ж поховали тіло «нечистого» покійника, то і місце його поховання ставало «нечистим», а, відповідно, і неродючим, неврожайним тощо. Поховання у землі такого померлого могло призвести до фатальних наслідків, зокрема, до масової смерті дітей. У такому випадку бойки «... *хрести ломили і люде кляли, шоби 'го* («нечистого» покійника. — *Н. В.*) *з гробу виверло* (викинуло. — *Н. В.*)» [5, арк. 19] (с. Семичів).

У всіх віруваннях та уявленнях про «безпірного» покійника виділяється **мотив «недожитого віку»**: «*У 12 годині вночи ходили так, як живі, бо в'ни мали жити ще. Бо душа ходит, бо в'на мала жити ще*» [6, арк. 13] (с. Росільна). Проте носії архаїчної свідомості небезпечним вважали не лише «недожитий», але й **«пережитий» вік** [31, с. 41]. Певні рудименти зазначеного мотиву простежуються при аналізі образу «упиря». Як правило, цьому персонажу властиві різноманітні аномальні ознаки, про що яскраво свідчить сучасний польовий матеріал: «*Лупирь — то вродилося таке рахітне, червоне було, росло хіба в голову*» [3, арк. 6] (с. Вовче). Така характеристика уподібнює «упиря» до «одміни» — дитини, яку підкинула «нечиста сила». Вважали, що «упир-одміна» не шкодить, а навпаки, приносить користь — віщує майбутнє [18, с. 500]. Південні слов'яни вірили, що народження «одміни» принесе щастя для села [42, s. 640]. До того ж, такий «упир» ніколи не помирає: «*Чоловік дуже довго жив та й жив. То казали, що він має два серця*» [5, арк. 5] (с. Семичів). Отож можна вважати, що «упир», який «пережив» свій вік, відноситься до категорії «безпірних» покійників. У цьому контексті потрібно згадати про ритуал «проводів на той світ» старих людей, який більш-менш цілісно зберігся в українців, як звичай «садовити на саночки» чи «вести на хітарь». Зазначену проблему докладно дослідила Наталія Велецька. Дослідниця «проводи на той світ» трактує як відправлення представників старшого покоління до праотців, на справжню прабатьківщину для убезпечення від неврожаю, засухи. Рудиментом цього ритуалу є ігри українських горян біля покійника («садити на лубок») [11, с. 79]. У своїй монографії авторка робить припущення, що звичай ритуального калічення трупів (а, як відомо, тіло «упиря» та «нечистих» покійників загалом теж піддавалось різного роду понівеченням) є однією з форм трансформації ритуалу умертвління при ознаках старості [11, с. 153].

Ще однією характерною рисою «нечистих» покійників є їх **тісний зв'язок з місцем своєї смерті та з фазами місяця**. Наприклад, гуцули вважають, що душі нехрещених дітей з'являються при молодому місяці, а утоплеників — у той період, коли немає місяця [17, с. 322]. З давніх-давен первісна людина пов'язувала свою долю з фазами місяця. Зокрема, поліщуки вважали, якщо дитина народиться на межі — ні старий, ні молодий місяць, то довго не буде годуватися [34, с. 236]. Первісно «безпірних» покійників ховали на місці загибелі, а переносити їх на нове місце було суворо заборонено. Місцями поховань «нечистих» небіжчиків, особливо самогубців, слугували межі полів та перехрестя доріг, болота, ліси, гори. Вважали, що ті місця є надзвичайно небезпечними для людини, оскільки там «щось водить»; на тих місцях забороняли будувати житло тощо. Мабуть, найпоширенішим локусом все-таки була межа та перехрестя як різновид межі, сформованої ще в дохристиянські часи. Саме на межах часто ховали «упирів», страчених дітей та повішеників. Власне тому бойки Долинщини знали, як «дати раду», коли «нечистий» покійник «ходить» — посипати межу сіллю (с. Лолин) [7, арк. 11] (бо сіль є універсальним обереговим засобом від усілякої нечисті), а «*як межу переореш — то не вільно* (заборонено. — *Н. В.*) *[переорювати межу], бо [родину того, хто*

це зробив] до дев'єтого коліна (покоління. — *Н. В.*) *ломит*» [6, арк. 14] (с. Росільна). З прадавніх часів селяни вважали порушення межі великим гріхом, бо хто порушить її — отримає «нечисту хворобу» [28, с. 110]. «Нечиста хвороба» власне і є вихровою хворобою, а у вихорі знаходяться душі «нечистих» мерців. Саме тому становище вихрового схоплення робить людину причетною до «того» світу, демонізує її [26, с. 116]. З межею в українців Карпат були пов'язані різноманітні заборони: не лягати на межу, бо вітром уб'є; не класти дитину на межу, бо «повітруля» забере [32, с. 483, 495]. Варто зауважити, що «повітруля» — це жіночий демонічний персонаж, уявлення про якого побутують виключно на території Українських Карпат. Сама лексема свідчить про приналежність цього персонажа до атмосферних духів, але його генезу слід шукати в душах «безпірних» покійників, насамперед — померлих нехрещених дітей [29, с. 223]).

Ще одним цікавим персонажем демонології українців Карпат є «путник». Уявлення про особливих демонів, пов'язаних з дорогою, у слов'ян зустрічаються досить рідко. Дорога — це різновид межі між «своїм» та «чужим» світами [21, с. 124]. Проаналізувавши польовий матеріал, який стосується уявлень про «путника», робимо висновок, що цей демон є покійником-самогубцем, а саме — повішеником. Основною функцією цього персонажа є водити людину по дорогах, щоб та заблукала [40, с. 185]. Ймовірно, що зустрітися з «путником» можна було в тому випадку, коли людина випадково потрапляла у його «володіння», тобто на місце, де він вчинив самогубство. Щоправда, були й інші обставини, за яких можна було побачити цього демона: «*Ввичирі не закрила жона двирі. Заходит до неї чоловік такий великий, чорний. Ай бо она була опитна і дала 'му сукати* (скручуючи, звиваючи кілька пасом. — *Н. В.*) *мотузок з прядива. Він суче, йде далі за поріг, а она закрила. То був путник*» [4, арк. 7] (с. Новоселиця). Важливим моментом, на який звертали увагу декілька респондентів, є те, що «путник» приходить винятково на Святий вечір (с. Новоселиця) [4, арк. 10].

Як відомо, в Карпатах на Святий вечір чи Різдво обов'язковим було поминання самогубців — для цього в окрему тарілку відкладали по ложці всіх страв і ставили на підвіконня чи під стіл. При цьому, називаючи по імені самогубців зі свого села, запрошували їх на вечерю [17, с. 334]. Дотично про це свідчить і бойківський матеріал: «*На Святий вечір кидали в горня всього потрошки, ставили на вікно і кликали всіх звірів: «Оде вам вечеря — абисьте не шкодили цілий рік*» [5, арк. 14] (с. Мислівка). Мабуть, тому на Закарпатті один із членів сім'ї в ніч перед Різдвом не спав, бо «могло би нечисте дістатися до хати і тоді цілий рік у хаті були би хвороби та нещастя» [12, с. 144]. Сукання «путником» мотузки є дуже цікавим моментом, оскільки це засвідчує його приналежність до категорії самогубця-повішеника (адже мотузок є головним засобом для здійснення акту повішення). Додатковим аргументом для підтвердження цієї думки є така розповідь інформатора: «*Баба, шо діти відбирала — до неї прийшли заночувати Ісус Христос і Павло. І в'ни їй наперед розказували долю дітини: «Той, шо воловід суче у запічку, має сі повісити*» [6, арк. 13] (с. Росільна). Очевидно, для того, щоб захистити свою оселю від приходу небажаного «путника», на Бойківщині рано-вранці на Святий вечір невістки пряли в лівий бік, а веретено з пряжею запинали над дверима або обсновували тими нитками навколо хати [19, с. 337]. Все це дає змогу вважати, що «путник» — це душа самогубця, яка потребує поминання. Тому спорадично ще й сьогодні в деяких селах Сколівщини на Святий вечір з вішаків знімають увесь одяг — «*то таке пущання йому* (повішенику. — *Н. В.*) *лиш на Святий вечір*» [8, арк. 4] (с. Кальне).

Ще однією особливістю «нечистих» покійників є їх **здатність швидко ходити — навіть бігати** [17, с. 53]. Власне тут потрібно згадати про такого демонічного персонажа, як «дика баба». Невід'ємним атрибутом цієї істоти є чоботи-скороходи, без яких вона і втрачає свою силу, бо не в змозі ходити і покинути «цей» світ [40, с. 187].

Уже саме використання терміна «баба» свідчить про те, що за цим образом «нечистої сили» прихована душа померлої людини. Прикметно, що українці часто хоронили покійників босими, проте і тут були винятки: жінок, які померли під час пологів, ховали у взутті [23, с. 125]. Мабуть, тому генезис «дикої баби» пов'язаний із душею жінки, яка померла під час народження дитини. З іншого боку, «диким» вважалося тіло без одягу [24, с. 72]. А без одягу часто хоронили нехрещених дітей, тому й най-

простішим способом охрестити душу «потерчати», тобто вивести її з групи демонічних істот у групу предків, — було надати одяг. Власне тому цьому персонажу («дикій бабі») приписують різні, часом зовсім протилежні мотиви — крадіжка та підміна новонароджених дітей [27, с. 11], зваблення чоловіків [38, с. 439]. Цікавим є мотив опіки над гороховим полем, де її і можна зловити [38, с. 439]. Характерною рисою «дикої баби» є сезонність її перебування на землі, що наголошує на схожості з «русалкою». «Приручити» «дику бабу» можна перед великими календарними поминками — Великоднем та Різдвяними святами [38, с. 440]. Не випадково бойки Стрийщини вважають її основним знаряддям залізний макогін [41, s. 130]. Аналогічні повір'я побутували серед мешканців Західного Полісся, де дітей лякали «русавкою», яка «затовче дітей верцьохом по голові» [1, арк. 21], а також у білорусів. Зокрема, тут дітей лякали «залізною бабою», яка живе в полі, ловлячи дітей залізною ступою [36, с. 102]. Любов цієї демонічної істоти до горохового поля можна пояснити тим, що горох у Карпатах — невід'ємна та одна з основних страв на Святий вечір. Тому після Святого вечора «дика баба» покидає земний світ. Неозброєним оком помітно, що всі ці мотиви не можуть характеризувати одного демонічного персонажа. Свого часу В. Гнатюк зауважив: «Дехто ідентифікує дику бабу з літавицею (перелесницею), але се не має ніякої основи» [16, с. 207]. На сучасному етапі домінує мотив, який характеризує «літавицю», «перелесницю», «бісицю», «вітерницю» як душі померлих нехрещених дітей чи молодих дівчат, які померли до весілля; та мотив підміни дітей. Через те уявлення про них переплітаються з південнослов'янськими уявленнями про «вілу», польськими — про «богинку», «мамуну» [33, с. 370]. Різні лексеми для позначення цього покійника висвітлюють його сферу перебування (душі нехрещених літають у вітрі), функції (спокушати у сні, адже «перелесниця» означає «спокусниця, звідниця, страхітливі сни» [37, с. 56]) та місце поховання (зокрема, «бісиця» живе під коренем дерева [20, с. 466]).

Карпатським аналогом «русалки» дослідники вважають демонічного персонажа, пов'язаного з душами померлих нехрещених дітей (деякі дослідники стверджують, що саме з душами страчених позашлюбних [25, с. 271]) — «нявку», «майку» (від давньоруського «навь» — покійник [13, с. 165]). Ми хочемо наголосити на певному зв'язку «майки» з маєм — гілкою, якою замаюють оселю і подвір'я на Зелені свята. Більше того, інформатори з Бойківщини вважають, що з маєм пов'язані «ходячі» покійники загалом: «*Чоловік отруївсі і вмер. Ще, видко, не мав вмерти, бо ходив і спокутував гріхи — січки різав, лускав, гримав, майкою (маєм) шумів*» [6, арк. 19] (с. Міжгір'я).

Мабуть, найголовнішим мотивом, який характеризує «безпірного» покійника, передусім самогубця, є **мотив порушення погодної рівноваги**, зокрема спричинення посухи. Як правило, причиною посухи були сам акт самогубства та поховання такого небіжчика на загальному цвинтарі, тобто на «чистій» землі. У давніх слов'ян було поширене уявлення про безпосередній зв'язок підземних і небесних вод [35, с. 159]. Через те, що земля, осквернена «нечистим» тілом, ставала неродючою, то, відповідно, це впливало на небесні води, тобто дощі й, у результаті, призводило до посухи. З давніх-давен різні народи мали свої рецепти, як відновити порушену рівновагу: серби для того, щоб викликати дощ, топили тварин живцем або ж виливали їхню кров у річку [42, s. 244]; в давній Мексиці під час посухи ацтеки приносили дітей в жертву богу дощу [30, с. 16]. Подібні магічні дії були й у бойків: «*Жона вагітна має ся купати в прорубі, то дощ піде. Але казали, що її дитина на воді має погибнути, не доживе свого віку, втопиться*» [4, арк. 18] (с. Сухий). Проте первісно характерним для бойківської традиції було руйнування могили «нечистого» покійника, поливання його тіла водою або ж перенесення на місце загибелі [15, с. 316]. Ще сьогодні здійснюють такі дії, але у трансформованому вигляді: могилу «ходячого» поливають водою, хрест з його могили кидають у річку — все це символічно замінює перенесення трупа на місце передчасної смерті. Такі дії виконували не лише бойки, а й інші етнографічні групи українського народу, зокрема й поліщуки [10, с. 400].

Отже, «безпірні» покійники — це демонологічні персонажі, які вирізняються з-поміж інших представників «нечистої сили» низкою ознак, властивостей та мотивів, зокрема «мотивом ходіння до своїх», мотивом, згідно з яким земля не приймає тіло «ходячого»

покійника, мотивом «недожитого» та «пережитого віку», тісним зв'язком з місцем своєї смерті та з фазами місяця, здатністю швидко ходити — навіть бігати, мотивом порушення погодної рівноваги. Цими ознаками наділяють «ходячих» небіжчиків не тільки на Бойківщині, а й на теренах усього слов'янського масиву загалом.

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 69-Е. — Арк. 1—49 (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія», зібрані у Камінь-Каширському р-ні Волинської обл.).
2. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 207-Е. — Арк. 1—12 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.).
3. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 209-Е. — Арк. 1—30 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Турківському р-ні Львівської обл.).
4. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 210-Е. — Арк. 1—23 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Міжгірському р-ні Закарпатської обл.).
5. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 211-Е. — Арк. 1—19 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Долинському р-ні Івано-Франківської обл.).
6. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 214-Е. — Арк. 1—20 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Богородчанському р-ні Івано-Франківської обл.).
7. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 215-Е. — Арк. 1—17 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Рожнятівському р-ні Івано-Франківської обл.).
8. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 216-Е. — Арк. 1—9 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.).
9. *Антонович В.* Похоронні звичаї й обряди / Володимир Антонович // Етнографічний збірник / зібрав Володимир Гнатюк. — Львів, 1912. — Т. XXXI—XXXII. — С. 139—424.
10. *Васянович О.* «Нечисті» покійники в метеорологічних уявленнях жителів Центральноукраїнського Полісся / Олександр Васянович // Народознавчі зошити. — 2006. — № 3—4 (69—70). — С. 398—402.
11. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н.Н. Велецкая. — М. : Наука, 1978. — 239 с.
12. *Виноградова Л.Н.* Бдение / Л.Н. Виноградова, А.В. Гура // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1: А-Г. — С. 143—145.
13. *Виноградова Л.Н.* Мавка / Л.Н. Виноградова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). — С. 165—166.
14. *Войтович Н.* Демоніум бойків: категорії «нечистих» покійників (на основі польових матеріалів) / Надія Войтович // Народознавчі зошити. — 2014. — № 2. — С. 373—380.
15. *Галька И.* О повісельниках и другихъ самоубійцяхъ, о потопельникахъ и потерчатахъ / Игнатій Галька // Наука. — Коломыя, 1874. — Ч. III. — С. 315—321.
16. *Гнатюк В.* Нарис української міфології / Володимир Гнатюк ; підг. та опрац. тексту, вст. ст. і прим. Р. Кирчіва. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2000. — 263 с.
17. *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии / Д.К. Зеленин // Избранные труды / вступ. ст. Н.И. Толстого ; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской. — М. : Индрик, 1995. — Вып. 1: Умершие неестественною смертью и русалки. — 432 с.
18. *Єфименко П.С.* Упыри (из истории народных верований) / П.С. Єфименко // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упоряд., прим. та біографічні нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк. — Київ : Либідь, 1991. — С. 498—504. — (Пам'ятки історичної думки України).
19. *Кузів І.* Житє-бутє, звичаї і обичаї горского народу / Іван Кузів // Зоря. — Львов, 1889. — Ч. 20. — С. 336—337.
20. *Левкиевская Е.Е.* Выворотень / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1: А-Г. — С. 466—467.
21. *Левкиевская Е.Е.* Дорога / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1999. — Т. 2: Д — К (Крошки). — С. 124—129.
22. *Лепкій Д.* Земля в людовій вірі / Данило Лепкій // Зоря. — Львов, 1895. — Ч. 3. — С. 53—54.
23. *Маерчик М.* Одежда и тело в украинском похоронном обряде / Мария Маерчик // Кодови словенских културa. — Белград, 2004. — № 9. — С. 116—128.

24. *Маєрчик М.* Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури) / Марія Маєрчик // Тіло в текстах культур. — Київ, 2003. — С. 69—82.
25. *Парсамов С.С.* Водно-мифологические персонажи земного происхождения / С.С. Парсамов. — Кировоград, 1995. — 321 с.
26. *Петров В.* Вірування в вихор і чорна хвороба / Віктор Петров // Етнографічний вісник / за гол. ред. акад. А. Лободи та В. Петрова. — Київ, 1926. — Кн. 3. — С. 102—116.
27. *Попов Н.* Русское населеніе по восточному склону Карпат. (Гуцулы — Бойки — Лемки.) / Нил Попов. — М., 1867. — 32 с.
28. *Потушняк Ф.* Звірі і птахи в народном віpованю / Ф. Потушняк // Літературна неділя. — Унгварь, 1941. — Ч. 13. — С. 109—111.
29. Похоронні звичаї й обряди / зібрав Володимир Гнатюк // Етноґрафічний збірник. — Львів, 1912. — Т. XXXI—XXXII. — С. 139—424.
30. *Руднев В.А.* Древо жизни: Об истоках народных и религиозных обрядов / В.А. Руднев. — Ленинград : Лениздат, 1989. — 160 с.
31. *Седакова О.А.* Погребальная обрядность восточных и южных славян. Поэтика обряда / О.А. Седакова. — М. : Индрик, 2004. — 320 с. — (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
32. *Толстая М.Н.* Из материалов карпатских экспедиций / М.Н. Толстая // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. — М. : Индрик, 2001. — С. 477—495.
33. *Толстая С.М.* Вила / С.М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти томах / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1: А-Г. — С. 369—371.
34. *Толстая С.М.* Полесский народный календар / С.М. Толстая. — М. : Индрик, 2005. — 600 с. — (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
35. *Толстой Н.И.* Язычество древних славян / Н.И. Толстой // Очерки истории культуры славян. — М. : Индрик, 1996. — С. 145—160.
36. *Топорков А.* Семиотика жилища. Вода в решете, черт в ступе… / Андрей Топорков // Родина. — 1994. — № 6. — С. 100—102.
37. *Хобзей Н.* Мовний простір міфологічних назв / Наталя Хобзей // Діалектологічні студії 2: Мова і культура. — Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2003. — С. 53—63.
38. *Яворскій Ю.* Галицко-русскія поверія о дикой бабе / Юліан Яворскій // Живая старина. — Санкт-Петербург, 1897. — Вып. III—IV. — С. 439—441.
39. *Яковлєва О.* «Потойбіччя» в уявленнях прадавніх українців / Ольга Яковлєва // Народна творчість та етнографія. — 2005. — № 3. — С. 78—85.
40. Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька / Іван Сенько. — Ужгород : Закарпаття, 2003. — 368 с.
41. *Fischer A.* Rusini. Zarys etnografji Rusi / Adam Fischer. — Lwów ; Warszawa ; Kraków, 1928. — 192 s.
42. *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian / Kazimierz Moszyński. — Kraków, 1934. — Cz. 2: Kultura duchowa. — 725 s.
43. *Strzetelska-Grynbergowa Z.* Staromiejskie. Ziemia i ludność / Zofia Strzetelska-Grynbergowa. — Lwów, 1899. — 676 s.

Nadiya Vojtovych

FROM THE STUDIES IN FOLKLORE DEMONOLOGY: «BEZPIRNI», THE PRETIMELY «EVIL» DECEASED (AFTER FIELD MATERIALS OF BOIKO LAND)

In the article have been presented certain research conclusions as for some peculiarities of Boikos' traditional demonological notions concerning the so called «evil» deceased; points and features distinguishing those from other representatives of Boikos's demonological system have been analyzed.

Keywords: «bezpirni», «evil» deceased, people's demonology, demonological notions, Boiky.

Надия Войтович

ЭТЮДЫ ПО НАРОДНОЙ ДЕМОНОЛОГИИ: «БЕЗПИРНИ» («НЕЧИСТЫЕ») ПОКОЙНИКИ (НА ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛАХ С БОЙКОВЩИНЫ)

Исследуются особенности традиционных демонологических представлений бойков о так называемых «нечистых» («безпирных») умерших; проанализированы главные черты и особенности, которые, собственно, помогают узнать «нечистых» покойников среди других представителей демонологической системы Бойковщины.

Ключевые слова: «безпирни», «нечистые» покойники, народная демонология, демонологические представления, бойки.



Анастасія КРИВЕНКО

ОБРАЗ ВІДЬМИ У КУПАЛЬСЬКИХ ПОВІР'ЯХ ВОЛИНЯН

Проаналізовано наявні у купальській традиції жителів історико-етнографічної Волині демонологічні повір'я та обрядові дії, які розкривають усталені уявлення волинян про прикметні властивості й функції відьом і способи їх магічної нейтралізації.

Ключові слова: демонологія, відьма, Івана Купала, повір'я, уявлення.

Свято Івана Купала, яке поєднує традиції церковного і народного відзначення дня Різдва Івана Хрестителя та релікти давніх язичницьких вірувань і обрядів, належить до найвизначніших у календарній звичаєвості українців. У міфоритуальній традиції народу воно постає однією з межових календарних віх, позаяк хронологічно припадає на період літнього сонцестояння, кульмінацію вегетаційного року та зміну циклу господарського календаря. Окрім іншого, в народній уяві це свято здавна асоціюється з посиленим втручанням у життєдіяльність людей т. зв. «нечистої сили». Такі погляди знайшли свій вияв у численних купальських повір'ях про різних демонічних істот, які начебто активізуються саме в цей порубіжний космологічний період, коли уявні границі між земним і потойбічним світами тимчасово відсутні.

Чимало таких повір'їв стосуються календарного образу відьми як одного з найпопулярніших персонажів української демонології. Власне про це на прикладі традиційних уявлень і вірувань жителів історико-етнографічної Волині йтиме мова в запропонованій розвідці. Її основним завданням є порівняльна характеристика купальських повір'їв волинян про властивості й функції відьом та аналіз наявних у структурі купальської обрядовості магічно-ритуальних засобів охорони від їхнього негативного впливу.

Джерельну основу статті становлять польові етнографічні матеріали, нещодавно зібрані в селах Волинської, Рівненської, Житомирської та Львівської областей (записи А. Кривенко і М. Баглай), а також відомості про купальські вірування волинян, які спорадично трапляються в публікаціях дослідників кінця XIX — початку XX ст. (у працях В. Камінського, В. Кравченка, П. Чубинського, Н. Димнича, С. Рокоссовської, Б. Сокальського, Т. Стецького та ін.). Деякі фактографічні дані наявні також у низці новочасних студій про українські купальські традиції та демонологічні вірування мешканців окремих районів Волині (праці Ю. Климця, В. Галайчука, В. Давидюка, Т. Пархоменко, Т. Агапкіної, Л. Виноградової та ін.). У цілому ж демонологічна канва купальського свята, зокрема й традиційні вірування волинян про відьом, висвітлені в них лише частково й тому далі потребують свого наукового досліду.

У народній демонології образ відьми поєднує в собі два начала — людське та демонічне. Останнє виявляється в тому, що відьма, як здавен вірять, володіє надприродними знаннями й уміннями. За традиційними уявленнями, поширеними в різних регіо-

нах України, чи не найактивніший прояв цих демонічних властивостей відбувається якраз на свято Івана Купала [9, с. 100; 16, с. 355; 46, с. 228; 58, с. 300; 63, с. 50; 80, с. 33]. Подекуди, наприклад, на Поліссі, навіть вживалися прикметні хрононіми на його позначення — «Іван Відьомський», «Іван Ведьмак», «Іван Відьмарський», «Іван Відьмацкий», «Відьомська ніч» [17, с. 22; 19, с. 102, 79, с. 107]. Волиняни здебільшого пойменовували це свято як «Іван Купайло» («Іван Купало», «Іван Купальний», «Янка Купала»), однак так само вважали його «відьомським» [1, арк. 18; 2, арк. 3, 4, 15, 35; 3, арк. 85; 4, арк. 38, 40; 5, арк. 2, 51, 68].

Посилення активності відьом саме на Купала — сталий світоглядний мотив традиційних повір'їв жителів різних районів історико-етнографічної Волині. Подекуди, наприклад, на Сокальщині, Горохівщині, Гощанщині такі переконання побутують досі. В інших місцевостях (села Черняхівського, Червоноармійського, Володар-Волинського р-нів Житомирської обл.) «відьомським» днем вважають Зелені свята. Натомість, скажімо, в селах Сокальського р-ну Львівської обл. певні, що відьми можуть проявляти свою активність і на Купала, і в час інших християнських свят, і в будні [2, арк. 3; 3, арк. 85; 5, арк. 4, 13, 20, 34, 46, 78, 108; 6, арк. 7, 14, 29, 71].

Традиційні уявлення про відьомську активність на свято Купала знайшли своє відображення в різних оповідях та повір'ях про пошук у купальську ніч чарівного цвіту папороті. На переконання волинян, за цією квіткою до лісу опівночі вирушали тільки ті люди, котрі володіли надприродними вміннями та знаннями, насамперед — відьми. Вірили, що, віднайшовши той цвіт, вони здобудуть чи зміцнять свою магічну силу, усе на світі знатимуть і нічого не боятимуться:

«...*В ніч на Івана Купала відьми йдуть у ліс, шукати цвіт папороті*» (хут. Стійло Горохівського р-ну Волинської обл.);

«*Ну іменно відьми називають їх, то кажуть, шо вони тоді (у купальську ніч. — К. А.) збираються в лісі, ходять і шукають*...» (с. Угольці Гощанського р-ну Рівненської обл.);

«*То кажуть, шо ходять ворожки, шукають папороті, шоб ворожити... Вночі ходять. Не кожен піде вночі в той час. В дванайцятій годині треба йти рвати ту папороть*...» (с. Хоробрів Сокальського р-ну Львівської обл.);

«...*Тії, шо відьми, то йшли. Вони вже ни боялися ничо. Ну там шукають такую серцевинку, шо вона їм помагає*» (с. Солонів Радивилівського р-ну Рівненської обл.);

«*Казали, шо треба в дванадцять часов ночи на Івана Купала пойти і зорвать цвіточка. Тілько в дванайцать часов... Тільки казали, шо дуже помочне, шо будеш усе знать... як цього цвіточка зорвеш*» (с. Крученець Черняхівського р-ну Житомирської обл.);

«*Казали, як хто її знайде, то вже буде геть все знать... Шо він вже буде все знать і нічо не буде боятьця*» (с. Крученець Черняхівського р-ну Житомирської обл.);

«*Ну то вже людина всьо знала. Прімєрно, де гроші, де що. То вона вже всьо знала*...» (с. Стара Лішня Іваничівського р-ну Волинської обл) [2, арк. 6, 15, 54; 3, арк. 107; 4, арк. 48; 5, арк. 2, 17, 18; 6, арк. 49].

Пошук чарівного цвіту папороті — нелегке і небезпечне завдання, впоратись із яким, за повір'ями волинян, могли лише деякі люди. Зокрема — ті, які самі зналися на чаруванні й задля здобуття та збереження купальської квітки, а також охорони від «нечистої сили», що її стереже, вміли застосувати певні магічні дії та обереги (освячені ніж і крейда, великодній обрус, пасхальна свічка, дванадцять макітер та ін.) [43, с. 21; 81, с. 124—126; 36, с. 73; 27, с. 225; 85, s. 436]. Подібні вірування, а також переконання в тому, що відьма, відшукавши цвіт папороті, «стає ше сильнішою», що злі духи переслідують особу, яка її здобула, тощо побутували і в інших місцевостях України, наприклад, на Поліссі, Поділлі, Наддніпрянщині, Слобожанщині, Бойківщині [9, с. 100; 28, с. 175; 35, с. 44; 63, с. 50; 48, с. 94; 56, с. 381—384; 57, с. 381; 62, с. 117; 79, с. 412].

У різних регіонах, зокрема й на Волині, також вірили, що купальську квітку необхідно «сховати», «вшити» в розрізану долоню [4, арк. 2, 39; 1, арк. 66—67; 5, арк. 16, 33, 66, 110; 6, арк. 49, 70][1]. У деяких волинських селах гадали, що лише після цього цвіт папороті проявлятиме свої чарівні властивості. До того ж його володар повинен знати відповідні закляття:

[1] На Кременеччині вірять, що її конче зашивати у долоню лівої руки, бо якщо закладеш у правицю, то, вітаючись, передаш своє щастя іншим [27, с. 200].

«*Кажуть, шо хто квітку найде, то її взяти зашити десь там в руку, то вже буде всьо знати*» (хут. Стійло Горохівського р-ну Волинської обл.);

«*Ну це таке казали, шо, як хто зашиє, то буде все знать*» (с. Стара Олександрівка Червоноармійського р-ну Житомирської обл.);

«...*Розрізуй і вшивай, то будеш всей світ знать*» (с. Новопіль Черняхівського р-ну Житомирської обл.);

«*До того зіллє треба шось сказать, а як ти не знаєш, то нашо тобі того зілля?*» (с. Колесники Гощанського р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 6; 4, арк. 2; 5, арк. 33, 110].

На відміну від «знаючих» людей, інші особи, які не мали магічних здібностей, не були охочі до різного чаклування та вважали його гріховним, до пошуків цвіту папороті не вдавалися і навіть уникали ходити до лісу на Івана Купала (така заборона, до прикладу, існувала на Сокальщині [6, арк. 23, 36, 65]). Часто від такого вчинку селян утримував звичайний острах, оскільки, за народними віруваннями та легендами, чарівне зілля оберігає «нечиста сила», і сміливців, які зазіхнули на нього, може спіткати якесь лихо (божевілля, смерть). Навіть той, хто, скажімо, знайде квітку папороті випадково, не зможе «перейти границю» та вийти з лісу. Небезпечним трофеєм вона могла стати і для «знаючої» людини, бо демонічна сила не відступить від неї, вимагатиме принести в жертву життя родичів тощо:

«*Хто «знає» — йде і шукає, а хто не «знає», то той не піде шукать*» (с. Крученець Черняхівського р-ну Житомирської обл.);

«*Це ті люди, шо шось вони «знали робить». То вони так робили. А ті, шо не «знали», Богу молились, то ці зроду не будуть робить пакость*» (с. Іллін Гощанського р-ну Рівненської обл.);

«...*Тільки ті люди, шо шось «знають»... А хто не «знав», то туди не йшли... Ми не ходили, бо ми боялись... Можеш з ума тронуться. То не шутки, то ні, то дуже таке погане діло*» (с. Колесники Гощанського р-ну Рівненської обл.);

«*Кажуть, шо цвіте, шо в дванадцятій годині піти і вона буде цвісти. А як хочеш вирвати, то воно тебе б'є і не допускає...*» (хут. Стійло Горохівського р-ну Волинської обл.);

«...*Ніхто не ходив шукати там папороті теї. Казали, шо то не можна... Розказували, шо якийсь хлопець таки ходив і хтів то здибати... Але там кілько гадючих голів понавиставлєлосі напротів теї квітки і він злякавсі і втік... Ну, ну, то кілько голів, то був нечистий. То казали, шо то от не можна там йти, бо то нечиста сила охороняє і то все-одно його не зірвеш*» (зап. у м. Сокаль від уродженки с. Городиловичі Сокальського р-ну Львівської обл.);

«*Колись казали, шо не шукали, а так нехотя находили. Колись казали, загубились воли і... чоловік шукав ці воли, і по папороті ходив, і впала папороть у постол. Ну вже він бачить, де воли, все... Через границю, кажуть, треба перенести цю папороть. Переніс через границю ти, не злякавсь нічо, то вже вшивай його кудись, розрізуй і вшивай, то будеш всей світ знать. Але ти його не перенесеш через границю... Осьо ліс, оце в лісі вже всьо — така границя. Як ти через це перейдеш на поля сюди, через границю цю, то вже ти перенесеш. Не випустив з руки да вловив його. А мусиш випустить, як тобі (чорти, відьми. — К. А.) стануть пороть (бити, лякати. — К. А.)... Кажуть, то ти сам кинеш...*» (с. Новопіль Черняхівського р-ну Житомирської обл.);

«...*В нас чоловік шукав. Кажуть, найшов її. Але сатана не дала йому жити. Не треба теї папороті. Він знахар, він знав всьо. Але всьо забрав сатана. Чоловік пасе корови, на колінах «Отче наш» говоре. А сатана його попихне. Чоловік каже: «Не бий мене, не пхай, я ше маю тобі шо дати». Худобу, всі діти дав*[2]*, єден внук тіко остався. А нарешті він (онук. — К. А.) пішов корову доїти, корова, як врізала його, то забила і всьо. То нашо воно потрібне, та папороть? То нашо воно потрібне, як сім'я вся пішла в могилу?*» (с. Перемиль Горохівського р-ну Волинської обл.) [2, арк. 2; 4, арк. 2, 39; 5, арк. 110; 6, арк. 8, 23, 36].

За загальноукраїнськими віруваннями, демонологічними легендами, оповідками, бувальщинами, які побутували й на теренах Волині, окрім пошуку цвіту папороті, на Івана Купала (власне в купальську ніч) відьми також завжди збираються на свої шабаші. Під час таких збіговиськ, які відбуваються на міфічній Лисій горі чи в інших міфологічно маркованих місцях (роздоріжжя, цвинтар, межа між селами та ін.), демонічні істоти влаштовують ігрища з піснями й танцями, випробовують свою силу і змагаються за першість у відьомській майстерності, навчають свого ре-

[2] Тобто в обмін на квітку папороті пожертвував статком і життям власних дітей, віддавши їхні душі чортові.

месла «новаків» тощо [10, с. 62; 24, с. 13; 26, 323; 39, с. 72; 45, с. 440; 75, с. 168; 47, с. 52; 59, с. 382; 53, с. 60; 65, с. 126; 64, с. 62; 82, с. 112; 87, s. 40].

Як показали польові пошуки, у різних місцевостях Волині (села Гощанського, Радивилівського, Іваничівського, Горохівського р-нів) повір'я та оповіді про купальські зборища відьом не забулися й досі. Окрім загальних констатацій того, що вони відбуваються власне напередодні свята Івана Купала, у розповідях волинських старожилів інколи фігурують навіть згадки про конкретні локуси, де колись начебто відбувалися такі сходини (певна місцевість у лісі, межа п'яти полів, перехрестя доріг, біля криниці). Поза тим, можна почути дещо й про їхню тривалість (до сходу сонця), особливості зовнішнього вигляду відьом (розпущене волосся), поведінку цих напівдемонічних істот (перегукуються між собою). Водночас деякі респонденти певні, що те, що відбувається в купальську ніч, — таємниця, за розкриття якої неминуче покарання: «*Але вам того ніхто не скаже, шо вони там роблять... Якшо, наприклад, я признаюся, то я вже свою памнять всю покину, вже не буду нічо знати*» (с. Солонів Радивилівського р-ну Рівненської обл.). У цьому ж селі занотовано залишки прадавніх повір'їв про здатність відьом до метаморфоз. На свій шабаш вони можуть «злетітися» зграйкою птахів або «злізтися» плазунами [1, арк. 48; 2, арк. 3, 29; 3, арк. 107; 4, арк. 48; 6, арк. 52, 65].

Оповіді про зібрання відьомської сили в певний день року досі частково збережені й на Західній Волині (Сокальщина). Однак дехто з респондентів уважає, що такі сходини припадають не на день Івана Купала, а на Чесного Хреста [6, арк. 65]. За іншими віруваннями, які наприкінці XIX ст. зафіксував на цих теренах Б. Сокальський, відьомські шабаші відбуваються напередодні дня св. Юрія або свята Вознесіння Господнього [89, s. 15]. Подібні переконання, які вказують на варіативність уявлень про приуроченість таких оказій до різних календарних періодів, зафіксовано й деінде в Україні, зокрема на Гуцульщині, Бойківщині, Лемківщині, Наддніпрянщині, Слобожанщині [41, с. 443; 62, с. 116; 82, с. 112].

На відміну від західних теренів Волині, в її східній частині, наприклад, у селах Черняхівського й Червоноармійського р-нів Житомирської обл., побутування фольклорного мотиву про відьомські збіговиська на Купала на цю пору зафіксувати не вдалося (деякі респонденти лише припускають можливість таких зібрань) [5, арк. 8, 30]. Як видно із розслідів В. Галайчука, не було виявлено відповідних відомостей і на Кременеччині [27, с. 202].

Семантика купальського свята як переломного періоду календаря знайшла своє відображення не лише в уявленнях про специфічну діяльність відьом напередодні Івана Купала, а й у традиційних повір'ях волинян про спалах небезпечної, згубної відьомської активності безпосередньо в день самого свята. Саме тоді, як гадали і на Волині, і в інших регіонах України, відьми чи не найбільше застосовують свої вроджені або набуті внаслідок зв'язку з «нечистою силою» надприродні вміння. Зокрема, чинять різну шкоду односельцям, насамперед — відбирають молочність у корів [8, с. 399; 10, с. 67; 16, с. 355; 17, с. 22; 23, с. 233; 34, с. 21; 48, с. 44; 56, с. 384; 74, с. 265; 76, с. 236; 85, s. 435; 86, s. 196].

Про традиційність і загальну поширеність таких вірувань свідчить їх репрезентація в купальському пісенно-обрядовому фольклорі українців. Для прикладу наведу лише деякі зразки, зафіксовані на Волині, зокрема в селах Гощанського та Острозького районів:

Ой на Йвана Купального
Ходила відьма навального[3].
(сс. Іллін, Бугрин, Вільгір, Бухарів, Посягва);

Ой на Івана, ой на Купала,
Там ходила відьма навалного
В рябій спідниці з дійницею.
(с. Угольці);

А на Івана, на Купала,
Ходила відьма гарно вбрана.
З новою дійницею, з рябою спідницею.
Нова дійниця побилася,
Ряба спідниця порвалася.
(с. Угольці);

Ой на Івана Купалного,
Ходила відьма навалного,
З новою дойницею,
З рябою спідницею.
(с. Башино);

На Івана Купального,
Ходила відьма гарно вбрана,
З новою дойницею,
В рябій спідниці.
(с. Зарічне);

[3] «Ходила відьма навального» — тобто ходила повально, повсюдно, скрізь.

Ой на Йвана Купального,
Ходила відьма навального.
Ой із рябою спідницею,
Ой із новою дойницею.
Ряба спідниця хлопців дурити,
А нова дойниця корів доїти.
(с. Посягва) [1, арк. 22, 43, 48, 60, 66, 87, 93, 94; 2, арк. 19, 35. Пор.: 52, с. 276].

За традиційними українськими віруваннями, що були притаманні і волинянам, для того, щоб завдати комусь господарської шкоди, опівночі або удосвіта на Івана відьма збирала купальську росу. Під час цього чаклування, яке відбувалося на межі чийогось поля або, скажімо, у лісі, на пасовиці тощо, вона тягла по мокрій траві фартух або запаску, збирала в них росу зі сліду корів, розмахувала цідилкою та промовляла відповідне закляття («Моя цідилка бере половинку»), несла росу з чужої ниви на своє поле абощо. Оскільки в народній міфопоетичній традиції роса поставала життєдайною, продукуючою субстанцією, яка впливає на врожайність злаків і молочність худоби, та символічним уособленням чужого блага [20, с. 471—472; 25, с. 41; 23, с. 233; 60, с. 584], вірили, що внаслідок таких магічних дій відьма «відбере» в корів молоко, а у нив — родючість і таким чином примножить свій достаток. У деяких селах вважали, що, коли відьма збере росу з межі біля тієї чи іншої хати або з чийогось поля, у господарстві взагалі «не буде сі вело ніц» (с. Хоробрів Сокальського р-ну Львівської обл.) [4, арк. 38; 5, арк. 110; 6, арк. 29, 66; 33, с. 31; 78, с. 600; 86, s. 195].

Удосвіта на Івана «знаючі» люди, зокрема й відьми, також збирали різне зілля, омите цілющою купальською росою. На відміну від інших осіб, які застосовували ці трави з лікувальною метою, відьми брали їх для зловорожого чаклування. Зокрема, як вірили на Сокальщині, ними вони годують корів, щоб відібрати в них молоко [89, s. 251]. Натомість деінде, наприклад, на Гощанщині, таке зілля вважали придатним для любовного причаровування:

«*Колись ото Степан наш косив з Мішею, то вони (відьми. — К. А.) там ходили. Ті баби з мішками якесь зіллє збирали... А вони були ше хлопци молоди да й кажуть до їх: «Нам, може, шось дасте, шоб ми причарували дівчат, яких любимо». А вона каже: «Є таке зіллє. Тілько ми вам дамо, то хоч ви там його віддасте, воно ничим не поможе, бо то треба шось казать*»» (с. Бугрин Гощанського р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 35].

Про відьомські чари з купальським зіллям йдеться й у текстах деяких купальських пісень:

На Йвана Купайлого
Ходила відьма навального.
На дуба лізла — кору гризла,
З дуба впала — позбирала,
Селянських хлопців чарувала... [52, с. 276];

Ой на Івана Купалного,
Ходила відьма навалного.
На дуба лізла, кору гризла,
З дуба впала, зілля рвала.
Зілля рвала, (ім'я хлопця) чарувала.
(с. Угольці Гощанського р-ну Рівненської обл.) [1, арк. 50].

У деяких волинських селах, наприклад, у Перемилі на Горохівщині, зафіксовано оповіді про те, що вдосвіта на Івана Купала, коли вода у водоймах набуває чудодійних властивостей, відьми купаються в річках. При цьому вони начебто не знімають одежі і мають при собі мітли та коцюби. Тому, хто випадково це спостереже, під страхом смерті заборонено розповідати про побачене. До того ж відьми можуть занапастити його худобу:

«*В день білий, от сходило сонце на Івана Купала, вони там викупувалися. В одежі і в хустках, в усьому. Я приганяю додому, кажу: «Мамо, як топіро жінки купалися, вигулькували з коцюбами». Мама каже: «Боже, пропала корова!»... В нас бігав коні пасти біля цвинтару, а вони (відьми. — К. А.) тоже купалися в Стиру. А вони вилізли і сказали: «Кому скажеш, то тобі смерть»... Хто на мітлі, хто на коцюбі. І викупуються, і вигулькують. І туди лізуть з головою і назад вигулькують. То я таке бачила*» [4, арк. 38].

За уявленнями, поширеними в українців та інших слов'янських народів, у час літнього сонцестояння й апогею життєдайних сил природи вода у водоймах набуває чудодійних, цілющих властивостей [21, с. 387; 25, с. 41; 32, с. 16; 45, с. 440; 48, с. 43; 76, с. 234]. Очевидно, саме тому відьми й викупувалися в річках на Купала, аби через безпосередній контакт із магічною субстанцією перейняти її надприродну міць і тим самим примножити свої магічні сили.

Із мотивом купання відьом на Івана й більш загальними уявленнями про воду як міфологічний локус, що є місцем знаходження чи проникнення демонічних істот (особливо в ключові дати народного календа-

ря), пов'язані також загальновідомі в різних народів заборони щодо купання у водоймах у той чи інший період календарного циклу. Подекуди на Волині, зокрема в селах Червоноармійського, Сокальського, Радехівського, Горохівського районів Житомирської, Львівської та Волинської областей такої заборони і досі дотримуються власне на Івана Купала [3, арк. 6, 80, 102; 5, арк. 79; 6, арк. 76, 27, 65]. Аналогічна заборона звісна жителям Західного Полісся, а також, наприклад, білорусам, полякам, які теж вважали, що саме в цей день у воді перебувають відьми і вони можуть утопити людину [31, с. 572; 7, с. 50].

Один із стійких мотивів купальських вірувань українців — перевтілення відьми в ту чи іншу тварину (у собаку, кішку, жабу) і її непомітне проникнення до селянської господи з метою відбирання молочності у корів. Оповіді про такі метаморфози, які, за народними повір'ями, могли траплятися і в інший час (на Чесного Хреста, Зелені свята), у деяких волинських селах можна почути й тепер:

«*То ми вбирали «Купайлу» там, на хуторі, а мати сиділа на порозі тако, а ми вбираєм «Купайлу». А хлів тої Федори (сусідки. — К. А.) так біля того порогу. І як-то так: «Цо-цо-цо», так крепко цокає. Як Федора вийшла, а собака чорний ссе корову. І як вона в хлів вийшла — він поміж ногами і побіг. То це я бачила*» (с. Колесники Гощанського р-ну Рівненської обл.);

«*Нераз ропухи лізуть до хати. Кажуть: «Во, вже відьми лізуть до хати», шо може си перекидати на ропух. Колись так казали — «О, вже жаби тлумляться». То вже ніби відьми на корови чатують... шось поробити... Які найбільші свята: на Чесного Хреста можуть бути, на Івана Купала можуть бути, на Зелені Свята можуть бути*» (с. Хоробрів Сокальського р-ну Львівської обл.) [2, арк. 2; 6, арк. 71].

У разі появи в хліві підозрілої тварини господар чи господиня намагалися її прогнати, скалічити. За традиційними віруваннями, поширеними як в українців, так і в інших слов'янських народів, внаслідок цього відьму буде знешкоджено й виявлено, оскільки після повернення до людської подоби в неї на все життя залишаться сліди від завданого каліцтва [27, с. 228; 51, с. 63; 55, с. 8; 35, с. 44; 41, с. 436; 30, с. 181, 183, 184; 46, с. 228; 64, с. 64; 24, с. 12; 81, с. 75—82; 60, с. 585; 89, s. 251]. Про те, що саме так і стається, у багатьох волинських селах і тепер розповідають чимало різних історій:

«*...По сусідству казали, шо зловив чоловік відьму, шо перекинута була у велику жабу, коло корови вечором. І він забити не хтів, знав, шо то вже шось є. Взяв вилками за ногу і викинув до річки. І рано чує — сусідка не ходе, нога поранена... А він каже: «То я її»*» (с. Мерва Горохівського р-ну Волинської обл.);

«*Вже як вечір, то відьма йде до корови і їй «поробить», шоб вже не було в хазяїнів молока. І вже дослідкували, шо то їдна така жінка ходе... Як хазяїн застав, то каже: «Вона перевертається в кицьку...» То, як застав, взяв лапи кусок одрубав...». Як потом дивляться, а в теї жінки пальця кусок нема». Отаке чула, то так баба моя говорила...*» (с. Перемиль Горохівського р-ну Волинської обл.);

«*Якшо вона йде молоко забирать, то перетвориться в жабу чи ві що. Да її там чи рубнуть, чи шо..., то вона зробиться людиною, а та рана є*» (с. Бугрин Гощанського р-ну Рівненської обл.);

«*Казали, шо відьма... корову ходила завжди доїти чиюсь там. А хтось вже сів да бачить, шо кіт іде чужий, да каже, шо вдарив по лапі...*» (с. Угольці Гощанського р-ну Рівненської обл.);

«*Там у нас колись була на вулиці така стара баба, то казали, шо вона вєдьма була. Вона вєчно була слаба, але казали, шо... перекидалась да в котів да доїла корови́. То поб'ють да вже вона слаба...*» (с. Троковичі Черняхівського р-ну Житомирської обл.);

«*Каже [одна жінка]: «Я ніколи того не знала, жи так може відьма «поробити». Маю корову і годую і бораками і всьо, і молока нема. Тілько ввечері іду доїти, дивлюсі, під коровою жаба така велика скакає. Ну я так дивиласі-дивиласі. Нарешті там комусь розказала. А мені кажуть: «А ти знаєш, шо зроби? Тримай коло себе вилка. Як шось таке — тими вилками приколи її або ногу приколи. Будеш бачити: якшо то відьма, то вона прийде до тебе. І ти будеш бачити: вона буде кульгала на ногу»». І вона каже: «Я так зробила. Приходе рано жінка, скакає на нозі, замотана нога. Ше кров навіть повиходила*» (с. Тартаків Сокальського р-ну Львівської обл.) [2, арк. 34, 57; 4, арк. 28, 51; 5, арк. 92; 6, арк. 29].

Крім завдання шкоди худобі, згубний вплив відьом на селянський добробут виявлявся також у намаганні позбавити ниви врожайності. З цією метою до сходу сонця на Івана Купала (чи в інші дні, що передували жнивам), відьми виходили на чиєсь поле і на колоссі робили так звані «заломи», «закрутки». На переконання волинян, унаслідок цього засіяна ділянка втратить родючість, а людину, котра торкнеться такої «закрутки», спіткає хвороба або смерть. Щоб так не сталося, селяни остерігалися доторкатися до неї, а скосивши чи зжавши «залом», обов'язково його знищували (викидали або спалювали). Дехто також звертався до знахаря, щоб відвернув відьомську ворожбу, за його порадою продавав «небезпечне» збіжжя, з якого не можна пекти хліба, тощо. Бували, щоправда, й такі, що наживалися на забобонності селян: самі робили «закрутки» і самі за відповідну плату щось там «одробляли»...

Із народних уст:

«...*То чародєйнікі такі, шо вони вміють чарувати, такі «заломи» робили. Бо ми жали, то ми того «залома» кидали, палили. Отак буде заломане, знаєш, отакий кругом і так заломаний, закручаний той «залом». То де хто не знав, то чуєш так, шо то одіймало руки*» (с. Богунівка Горохівського р-ну Волинської обл);

«*Кажуть, шо десь хтось «заломив», то його не мона брати*» (с. Смолява Горохівського р-ну Волинської обл.);

«...*Не мона його (торкатися. — К. А.), скосив да й усе*» (с. Івановичі Червоноармійського р-ну Житомирської обл.);

«*А як закрутить уже спеціально «закрутку» да ше примовить шо-небудь, ото вже, як ту «закрутку» скосиш серпом чи шо, то вже тобі не поздоровиться. Чи це вже врожаю не буде. Я вже точно не скажу. Вобшем, казали старі люди, шо ці «закрутки» дуже погані були*» (с. Троковичі Черняхівського р-ну Житомирської обл.);

«*Тут стояла стара хата, а шось вони були... да не помирилися. А тая їдна «знала», сестра. Було посіяне коло хати жито... І вона пошла вже до знахора. І він сказав: «Це жито не косіть, як скосите, то продайте його, но не їжте хліба»... А чоловік дуже був поганий: «Шо ти там слухаєш тих знахорів, шо там вони знають?!». Як вона пошла жать це жито, в житі усередині жито і закручене отаково, як то перевесло тако накручене. І вона подивилася його, може вона його і в руки взяла. Хто його знає? То в неї викрутило геть пальці на ногах, вона скільки жила, вона, бідненька, цибáла, не ходила, а цибала. І потім виявила. Вона каже: «Це мені та і та зробила»... Вони у сварці були. А тая «знала»...*» (с. Крученець Черняхівського р-ну Житомирської обл.);

«*Якшо закрутка на полі є, то це «зроблено», не мона жать... А він (знахар. — К. А.) сам закрутки робив... А люди не знали... В нього не було ніякої роботи, в нього поля не було, він собі це робив. А послі сам таке пустив, шо вміє «одроблювати». Та й до нього їдуть... та й платять. Потім вже дослідили, шо то він робить...*» (с. Бугрин Гощанського р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 35, 36; 3, арк. 41, 74; 5, арк. 15, 81, 100. Див. також: 51, с. 18—19; 78, с. 598; 84, с. 208; 90, s. 60].

Уявлення про те, що через в'язання «закруток» відьми знищують урожайність зернових, побутували в різних регіонах України (особливо — на Поліссі), а також поза її межами [63, с. 56; 66, с. 224; 24, с. 12; 42, с. 76; 44, с. 317; 22, с. 368]. Так само поширеним, зокрема й на Волині, було повір'я, за яким відьми зменшують статки людей, чаруючи над предметом, який напередодні Івана Купала їм вдалося виманити (позичити) у тій чи іншій оселі [8, с. 393; 35, с. 43; 71, с. 13; 79, с. 110]. Ось, що про це розповіла жителька с. Млини Баранівського району Житомирської області:

«*Кажуть, шо відьми на Купала не сидять вдома. Вони десь ідуть шось позичають... Особенно жінки отакі, шо вже пожили. От, якби я десь пішла до когось там шось позичить, чи шо. Я даже боялася піти в цей день Івана Купала, бо це тільки відьми оце таким занімаються. Або даже квітку вона хоче взять, шо таке, шо-небудь... Я знаю, шо ми колись були вдома, святкували Купала, Івана Купайла. І зайшла така — на неї казали відьма. І вона зайшла до меї мами, каже: «Позич мені голку, але не голу голку, з ниткою». А мама каже: «Знаєш, шо такий день сьогодні. Голки я не позичу. І голу не позичу, і з ниткою не позичу». Вона стояла, стояла. В нас такий був там полісадничок, ми там капусту садили, а потім квітки там оставляли... «Ти мені хоть квіток цих дай». Тоже мама відмовила, то вона й обіжалась... Недалеко сусідка. І всі на неї казали — відьма*» [5, арк. 51].

За уявленнями волинян, «забрати» чуже майно разом із позиченим предметом відьми намагаються не тільки напередодні Івана Купала, а й у час наближення інших великих релігійних свят. Відповідно, поширеними в народі були заборони позичати з дому будь-які речі в певні календарні періоди (перед Різдвом, Великоднем, Благовіщенням та ін.), щоб зберегти у цілісності родинний достаток. Інакше — з дому буде «уходити» добро, у ньому не будуть «вестися» гроші, худоба, домашня птиця тощо [4, арк. 23; 5, арк. 24, 86, 98; 6, арк. 14, 52, 66]. Подібні повір'я, які ґрунтуються на уявленнях про магічний взаємозв'язок між «частиною» і «цілим», побутували в жителів різних місцевостей України і загалом у багатьох слов'янських народів [12, с. 128; 54, с. 69; 71, с. 13].

Як і деінде в Україні, на Волині вважали, що для здійснення своїх злих намірів відьми використовують рештки купальського вогнища. Зокрема беруть з нього погаслі вуглини та попіл і підкидають їх у чужі двори, аби нашкодити господарству чи здоров'ю людей [45, с. 440; 75, с. 163; 35, с. 45; 26, с. 325]. Відповідні реалії відображені й у купальських театралізованих дійствах, під час яких ряджена відьма намагалася непомітно викрасти залишки від ритуального багаття (відомості зі с. Новополя на Житомирщині) [47, с. 55].

Із уявленнями про свято Івана Купала як апогей зловорожої активності «нечистої сили» пов'язано застосування в цей час низки охоронних магічно-ритуальних засобів і дій. Більшість із них спрямовувалися на захист худоби від відьом. Так, щоб не допустити їх до господи, напередодні свята волиняни клали біля дверей хліва сокиру, вкопували біля них вирвану з коренем молоду осику, сипали навколо житлових і господарських споруд та біля їх порогів посвячений мак-«видюк». Загальнопоширеним оберегом був і городній мак, освячений на Маковія чи Паску: ним обсипали домівку, хлів, корів. За деякими записами середини XIX ст., для захисту від відьми коровам також прив'язували до рогів «трохи солі, хліба і свяченого зілля» [1, арк. 76; 36, с. 74; 68, с. 101; 67, с. 85; 77, с. 425; 90, s. 106; 88, s. 186].

У деяких місцевостях, наприклад, на Житомирщині, аналогічні обереогові дії застосовувалися на свято Трійці, бо саме тоді очікували найбільшої активізації відьом. Практикували їх і в інші календарні дати та оказіонально [5, арк. 3, 46, 92; 11, с. 612; 13, с. 34—36; 14, с. 12, 13; 15, с. 6—9; 69, с. 337]. Різні, зокрема й подібні охоронні звичаї (класти біля хліва осикове дерево, сокиру, кропиву, лопух, обтикати корівники осиковими кілками, пучками полину і т. ін.), побутували й у жителів інших регіонів України [10, с. 67; 83, с. 193; 35, с. 44; 47, с. 56; 75, с. 168; 57, с. 381; 79, с. 107; 72, с. 170; 38, с. 77; 26, с. 324; 59, с. 385; 70, с. 574—575; 73, с. 71].

Загальновідомими в українців були також різні способи виявлення відьом у час купальського свята. На Волині найпоширенішими були такі: встромити в «цідилку» дев'ять чи десять голок і процідити крізь неї молоко або зварити таку «цідилку» з голками разом з молоком. У деяких селах так роблять і досі — на Купала чи оказіонально, коли корова втратить молоко. Вірять, що тим самим завдають відьмі пекучого, колючого болю, і вона неодмінно викриє себе, прийшовши до оселі, де чинять такі магічні дії:

«*Цідилку берете, голки ставите на цідилку, дев'ять чи скільки, і цідите тоді молоко...*» (с. Бугрин Гощанського р-ну Рівненської обл.);

«*Я прийшла доїти, а корова на стіни лізе, битися почала. Я декому сказала, вони мені кажуть: «Бери дев'ять голок нових, в магазині куплених, і цідило. І тримай і проціди те молоко». А потом вилити, чи в туалет, чи де, то на дугий день прийде вона. Її буде пекти, колоти, то вона мусе. То я так зробила, то так в мене було. І прийшла жінка... То п'ять годин ше не було ранку*» (с. Кутрів Горохівського р-ну Волинської обл.);

«*Вода кипить, вона (господиня. — К. А.) вилляла воду, взяла молока вляла і насаджала десять голок в цідило і варила. Відьма прийшла... Каже: «Качат шукаю». Та каже: «В мене качат немає, я тобі покажу зара качат!*» (с. Перемиль Горохівського р-ну Волинської обл.) [2, арк. 28; 4, арк. 6, 39].

Демонологічні мотиви та пов'язана з ними апотропеїчна семантика свята Івана Купала простежуються в застосуванні його головних обрядових атрибутів — купальського вогнища та обрядового деревця. У новітню пору етнофори їх не асоціюють з відьмами. Натомість у давнину ці ритуальні символи вважали апотропеями і предметами, за допомогою яких можна було виявити відьму [45, с. 440; 75, с. 167; 48, с. 79; 41, с. 441].

Саме розпалення вогнів на Івана Купала українці та інші слов'янські народи пов'язували із захистом

від цього демонологічного персонажа, а також із його розпізнаванням та знешкодженням. Окрім свого вираження в народних уявленнях і повір'ях, така функція ритуального вогню простежується й у деяких фольклорних текстах. Наприклад, у цьому фрагменті купальської пісні, яку наприкінці XIX ст. записала у с. Юрківщина Звягельського повіту Волинської губернії (нині — село Новоград-Волинського р-ну Житомирської обл.) Софія Рокоссовська:

Ой на вигоні огонь горить,
у нашої відьми живіт болить.
Ой на вигоні огонь тухне,
у нашої відьми живіт пухне [87, s. 178].

Жителі Волинського Полісся оберегом від відьом вважали гілки від купальського деревця. Якщо їх принести додому перш ніж там з'явиться відьма, вони оберігатимуть оселю від її приходу протягом цілого року. Водночас і відьма, заволодівши хоча б однією квіткою чи галузкою цього обрядового атрибута, матиме таку магічну силу, що зможе в усьому селі відбирати в корів молоко [43, с. 17, 19].

Крім давніх світоглядних вірувань, на теренах Полісся зафіксовано архаїчний магічно-охороний ритуал «знищення відьми», який полягав у спаленні чи втопленні антропоморфного опудала або певного предмета, що символізував цей демонологічний персонаж (купальське деревце, череп коня, віник, вінок, колесо та ін.) [67, с. 86; 19, с. 105—112; 40, с. 93—96; 59, с. 386; 37, с. 47]. У купальській традиції волинян ритуальне явище з такою назвою чітко не акцентоване. Однак подібні звичаї, пов'язані з ідеєю «вигнання» («знищення») «нечистої сили» чи певного міфологічного персонажа, побутували і на Волині: обхід села з купальським деревцем, після чого відбувалося його втоплення або спалення [1, арк. 3, 21, 48, 80, 77, 83, 87, 93, 97, 39, 43; 2, арк. 49; 5, арк. 2; 50, с. 394; 61, с. 10; 36, с. 74], кидання на воду вінків, котрі називали «купалами» [1, арк. 26, 34, 52, 57, 91], винесення за село (під апотропеїчний галас) уквітчаної вільхової гілки — «Купала», разом з яким, як вірили, із села мають щезнути й усі відьми [36, с. 74; 49, с. 806].

Прагнення нейтралізувати відьом простежується також у текстах пісень, якими волиняни супроводжували здійснення купальських обрядів винесення та знищення деревця. У деяких із них у жартівливій формі відображено мотив активізації в цей період інших демонів, зокрема чорта, який може покарати хлопців за намагання знищити відібране в дівчат купальське деревце:

На святого Івана Купайлого
Ходила відьма повальною.
На дуб лізла,
Кору гризла,
З дуба спала.
Шоб тебе, відьмо, трасця напала
Шоб тебе тресла повтора року,
Шоб не доїла корів щороку.
(с. Стовпин Корецького р-ну Рівненської обл.) [36, с. 73].

На Івана Купайлого
Ходила відьма повального,
На дуба лізла, кору гризла,
З дуба упала, сама пропала.
(с. Юрківщина Звягельського пов. Волинської губ.) [86, s. 178].

Ой на городі крокіс поріс,
Забрав чорт хлопців, у ліс поніс.
Ой на городі крокосиця,
Забрав чорт хлопців та й носиться.
Ой нехай носить, нехай знають,
Нехай купала не ломають.
Наше купайло до місяця —
Нехай ті хлопці повісяться.
Наше ж купайло до зіроньки —
Нехай ті хлопці йдуть до віровки.
(с. Дубрівка Баранівського р-ну Житомирської обл.) [29, с. 78].

Підсумовуючи виклад етнографічного матеріалу, можна зробити такі висновки.

Купальські повір'я про відьму — окремий пласт народної демонології, у якому об'ємно представлено традиційні уявлення волинян про один із найвідоміших образів української міфології. В сукупності цей пласт охоплює уявлення про сутність, властивості та функції цього персонажа в один із важливих періодів річного календарного циклу і зберігає в собі чимало залишків архаїчного світогляду. Зокрема, вірування в надзвичайні знання й уміння демона та його магічний вплив на природні, життєві й господарські процеси, уявлення про здатність відьом до метаморфози і різного роду чаклування, повір'я про відьомські шабаші тощо. Такі та інші погляди відображено не тільки в низці календарних вірувань, а й у народному фольклорі (у легендах, бувальщинах, піснях) та деяких звичаєво-обрядових явищах.

У традиційних купальських повір'ях волинян відьма — негативний міфологічний персонаж, небезпечна й ворожа людині істота, згубна діяльність якої зумовлена її демонічним єством і вродженими чи набутими надприродними знаннями і властивостями. У час космологічного «перелому» й тимчасової відкритості та взаємопроникності сфер земного та потойбічного такі властивості, енергетика і активність відьом посилюються внаслідок перебування в порубіжних міфологічних локусах (ліс, межі села, криниця, водойма), через здобуття чарівного цвіту папороті, участь у колективних зібраннях «нечистої сили», ритуально-магічне купання тощо.

Згідно з народними повір'ями, напередодні Купала та власне в день самого свята основними проявами шкідливої діяльності відьом є зазіхання на чужі господарські блага, зокрема відбирання молочності в корів та урожайності нив. Крім того, за допомогою свого чаклування (з купальським зіллям, позиченими речами) відьми могли завдати шкоди здоров'ю та життю людей.

З метою попередження й унеможливлення такої шкоди жителі волинських сіл зазвичай дотримувалися низки заборон і вдавалися до певних магічно-охоронних засобів і дій. При цьому використовували як універсальні апотропеї (металеві предмети, освячені мак, сіль, зілля), так і атрибути купальської обрядовості, зокрема залишки ритуального вогнища та деревця.

Як засвідчує аналіз порівняльних даних, традиційні уявлення волинян про діяння на Купала відьомських сил, а також вірування в можливість їх нейтралізації за допомогою певних оберегових заходів у багатьох випадках є тотожними чи подібними до вірувань і звичаїв жителів інших регіонів України. Водночас побутування низки прикметних світоглядних і звичаєвих явищ вказує на їх етнолокальну своєрідність. Її, зокрема, виражають повір'я про зібрання відьом на межі п'яти полів, їх перевтілення у зграю птахів і плазунів, викупування у водоймах тощо; окремі магічно-охоронні дії з тими чи іншими побутовими предметами («цідилка» з голками, хліб, сіль та ін.); деякі заборони (ходити в ліс у час активізації відьом напередодні Купала) тощо.

Характерною особливістю досліджуваного комплексу народних повір'їв є його значне ареальне поширення та часткове збереження у сучасній світоглядній і фольклорній традиції волинян. Як показали польові пошуки, найповніше демонологічна верства купальських повір'їв збереглася у мешканців Західної Волині. Натомість на сході краю (південно-західні райони Житомирщини) купальські вірування і традиції значною мірою затратились та зазнають дедалі більшого забуття. З огляду на це вивчення надалі демонологічних вірувань та інших елементів традиційної культури волинян є важливим як для науковців-етнологів, так і для місцевих любителів української старовини.

1. Архів Львівського національного університет імені Івана Франка (Далі — Архів ЛНУ імені Івана Франка). — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 281-Е. — Арк. 1—99 (Польові етнографічні матеріали до теми «Літня календарна обрядовість волинян», зафіксовані у Гощанському та Острозькому р-нах Рівненської обл. Баглай Марією Василівною 4—14 липня 2009 р.).
2. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 288-Е. — Арк. 1—63 (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія», зафіксовані студенткою другого курсу Кривенко Анастасією Олександрівною 3—17 липня 2011 р. у Гощанському та Острозькому районах Рівненської області).
3. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 330-Е. — Арк. 1—205 (Польові етнографічні матеріали до теми «Літня календарна обрядовість волинян», зафіксовані у Горохівському р-ні Волинської обл. Баглай Марією Василівною 5—20 липня 2010 р.).
4. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 337-Е. — Арк. 1—53 (Польові етнографічні матеріал до теми «Демонологія», зафіксовані у Горохівському р-ні Волинської обл. Кривенко Анастасією Олександрівною 5—20 липня 2010 р.).
5. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119-Р. — Оп. 17. — Спр. 496-Е. — Арк. 1—122 (Польові етнографічні матеріали до теми «Календарний пласт волинської демонології», зафіксовані аспіранткою Інституту народознавства НАН України Кривенко Анастасією Олександрівною 3—15 липня 2013 р. у Черняхівському, Червоноармійському, Володар-Волинському районах Житомирської області).
6. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119-Р. — Оп. 17. — Спр. 497-Е. — Арк. 1—80 (Польові етнографічні матеріали до теми «Календарний пласт волинської демонології», зафіксовані аспіранткою Інституту народознавства НАН України Кривенко Анастасією Олександрівною 6—11 серпня 2013 р. у Сокальському районі Львівської області та Іваничівському районі Волинської області).
7. *Агапкина Т.А.* Купанье / Т.А. Агапкина // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. 3. — С. 49—51.

8. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. — М. : Индрик, 2012. — 816 с.
9. *Астахова О.В.* Свята та побут Слобожанщини / О.В. Астахова, Т.М. Крупа, В.А. Сушко. — Харків : Колорит, 2008. — 143 с.
10. *Афанасьев А.Н.* Ведун и ведьма / А.Н. Афанасьев // Происхождение мифа. — М., 1996. — С. 45—86.
11. *Баглай М.* Обрядові функції троїцької рослинності у волинян (за етнографічними матеріалами експедицій 2009—2010 рр.) / Марія Баглай // Народознавчі зошити. — Львів, 2013. — № 4. — С. 606—615.
12. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. — СПб. : Наука, 1993. — 240 с.
13. *Беньковский И.* Мак в народной демонологии на Волыни / И. Беньковский // Киевская старина. — 1905. — Т. 89. — Кн. 4. — Отд. 2. — С. 34—36.
14. *Беньковский И.* Народные обычаи и обряды, приуроченные к «Спасу» / И. Беньковский // Киевская старина. — 1895. — Т. 50. — Кн. 7. — Отд. 2. — С. 9—14.
15. *Беньковский И.* Осина в верованиях и в понятии народа на Волыни / И. Беньковский // Киевская старина. — 1898. — Т. 62. — Кн. 7—8. — Отд. 2. — С. 6—9.
16. *Болтарович З.Є.* Світоглядні уявлення та вірування / З.Є. Болтарович, Г.А. Скрипник // Поділля: історико-етнографічне дослідження. — Київ : Доля, 1994. — С. 349—358.
17. *Буйських Ю.* Відьма як персонаж «календарної міфології» Центрально-Західного Полісся / Юлія Буйських // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. — Одеса, 2011. — С. 16—27.
18. *Валенцова М.М.* Игла / М.М. Валенцова // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — М. : Международные отношения, 1999. — Т. 2. — С. 370—373.
19. *Виноградова Л.Н.* Мотив «уничтожения — проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде / Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. — М., 1990. — С. 99—118.
20. *Виноградова Л.М.* Роса / Л.М. Виноградова, С.Н. Толстая // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — М. : Международные отношения, 2009. — Т. 4. — С. 470—474.
21. *Виноградова Л.Н.* Вода / Л.Н. Виноградова // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1. — С. 386—390.
22. *Виноградова Л.Н.* Иван Купала / Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — М. : Международные отношения. — Т. 2. — С. 363—368.
23. *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян / Л.Н. Виноградова. — М. : Индрик, 2000. — 432 с.
24. *Виноградова Л.Н.* Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных / Л.Н. Виноградова // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Иследования и материалы. — М. : Индрик, 2001. — С. 10—49.
25. *Виноградова Л.Н.* Та вода, которая… (Признаки, определяющие магические свойства воды) / Л.Н. Виноградова // Признаковое пространство культуры. — М. : Индрик, 2002. — С. 32—61.
26. *Возняк М.* Народний календар із Овруччини 50-х років XIX століття у записі Михайла Пйотровського / Михайло Возняк // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Львів, 1995. — Т CCXXX: Праці Секції етнографії та фольклористики. — С. 303—351.
27. *Галайчук В.* Демонологія Кременеччини / Володимир Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. — 2012. — Вип. 47. — С. 193—235.
28. *Галайчук В.* Традиційні календарні звичаї та обряди Старосамбірщини / Володимир Галайчук // Записки НТШ. — Львів, 2010. — Т. CCLIX: Праці секції етнографії і фольклористики. — С. 138—178.
29. *Глушко М.* Купальські пісні Східної Волині з села Дубрівки Баранівського району Житомирської області / М. Глушко // Міфологія і фольклор. — Львів, 2009. — № 1 (2). — С. 75—84.
30. *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонольоґії / Володимир Гнатюк // Етноґрафічний збірник. — Львів, 1903. — Т. XV. — 272 с.
31. *Горошко Л.* «Вогню чорт боїться, а в воді селиться» (традиційні уявлення українців про воду як локус міфологічних істот) / Леся Горошко // Народознавчі зошити. — Львів, 2010. — № 5—6. — С. 566—574.
32. *Горошко Л.М.* Знакові функції води в обрядах і віруваннях українців Карпат : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук / Л.М. Горошко. — Львів, 2007. — 18 с.
33. *Градовський П.* Із глибини віків. Забрідська міфологія / Петро Градовський. — Житомир : Полісся, 2008. — 140 с.
34. *Давидюк В.* Походження та семантика деяких купальських обрядів / В. Давидюк // Фольклористичні зошити. — Луцьк, 2008. — Вип. 11. — С. 3—30.
35. *Данилюк-Терещук Т.Я.* Регіональні особливості народних уявлень про відьом на Західному Поліссі / Т.Я. Данилюк-Терещук // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Філологічні науки. Літературознавство. — Луцьк, 2011. — № 13. — С. 41—46.
36. *Доманицький В.* Народній календар у Ровенськім повіті, Волинської ґубернії / Василь Доманицький // Матеріяли до української етнольоґії. — Львів, 1912. — Т. XV. — С. 62—89.

37. *Жуйкова М*. Номінація смерті та архаїчне мислення / Маргарита Жуйкова // Студії з інтегральної культурології. І. THANATOS. Спецвипуск «Народознавчих зошитів». — № 1. — Львів, 1996. — С. 28—62.
38. *Забылин М*. Русский народ его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / М. Забылин. — М. : Автор, 1992. — Ч. II. — 629 с.
39. Золота скриня: народні легенди й перекази Північної Волині й Західного Полісся / зібрав і впоряд. В. Давидюк. — Луцьк : Вежа, 1996. — 122 с.
40. *Иванов В.В*. Отражение в обычаях Полесья индоевропейских обрядов почитания и ритуального сожжения коня (и его головы) и колеса / В.В. Иванов // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. — М. : Наука, 1983. — С. 93—96.
41. *Иванов П.В*. Народные рассказы о ведьмах и упырях / П.В. Иванов // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — Київ : Либідь, 1991. — С. 430—497.
42. *Ігнатенко І*. Народна медицина українців Середнього Полісся: традиції та сучасність (на польових етнографічних матеріалах) / Ірина Ігнатенко. — Кам'янець-Подільський : Медобори-2006, 2013. — 336 с.
43. *Камінський В*. Свято Купала на Волинському Поліссі / В'ячеслав Камінський // Етнографічний вісник. — Київ, 1927. — Кн. 5. — С. 11—23.
44. *Карабович К*. Народні вірування / Казимира Карабович // Холмщина і Підляшшя: історико-етнографічне дослідження. — Київ : Родовід, 1997. — С. 316—321.
45. *Килимник С*. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / Степан Килимник. — Київ : Обереги, 1994. — Кн. II. — 524 с.
46. *Кісь О*. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX — початок XX ст.) / Оксана Кісь. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2012. — 287 с.
47. *Климец Ю.Д*. Календарные обычаи и обряды / Ю.Д. Климец, Я.И. Минько // Общественный и семейный быт, духовная культура населения Полесья. — Минск : Наука и техника, 1987. — С. 48—61.
48. *Климець Ю.Д*. Купальська обрядовість на Україні / Ю.Д. Климець. — Київ : Наукова думка, 1990. — 144 с.
49. *Коваль Г*. Еволюція календарно-обрядової традиції: від магічного до поетико-естетичного / Галина Коваль // Народознавчі зошити. — Львів, 2013. — № 5. — С. 803—810.
50. *Конопка В*. Волинський «народний календар» (за матеріалами із сс. Вільгір та Колесники Гощанського району Рівненської області) / Володимир Конопка // Народознавчі зошити. — Львів, 2014. — № 2. — С. 392—402.
51. *Кравченко В.Г*. Етнографичні матеріали, зібрані на Волині та по сумежних губерніях / В.Г. Кравченко // Труды Общества Исследователей Волыни. — Житомир : Товариство дослідників Волині, 1911. — Т. V. — 80 с.
52. *Кравченко В*. Етнографічний нарис (про Волинь) / Василь Кравченко // Древляни: збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1996. — Вип. 1. — С. 257—282.
53. *Кравченко В*. Звичаї в селі Забрідді та по де-якіх інших, недалеких від цього села місцевостях Житомірського повіту на Волині. Етнографічні матеріали / Василь Кравченко. — Житомір : Робітник, 1920. — 160 с.
54. *Кравченко В*. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / Василь Кравченко. — Київ : ІМФЕ, 2009. — Т. 2. — 640 с.
55. *Криловець Н*. Безодня. Бувальщини й легенди / Наталя Криловець. — Рівне : Волинські обереги, 2008. — 124 с.
56. *Кримський А.Ю*. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: Відтворення з авторського макету 1930 р. / А.Ю. Кримський. — Черкаси : Вертикаль, 2009. — 464 с.
57. *Курочкін О.В*. Курочкін О.В. Обрядовість (Календарні свята й обряди) / О.В. Курочкін // Поділля: історико-етнографічне дослідження. — Київ : Доля, 1994. — С. 358—385.
58. *Кутельмах К.М*. Календарна обрядовість / К.М. Кутельмах // Гуцульщина: історико-етнографічне дослідження. — Київ, 1987. — С. 286—302.
59. *Левкиевская Е.Е*. Демонология / Е.Е. Левкиевская // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. — М. : Индрик, 2001. — С. 379—431.
60. *Левкиевская Е.Е*. Отбирание молока / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. 3. — С. 584—588.
61. *Леся Українка*. Купала на Волині / Леся Українка // Леся Українка. Зібрання творів : у 12 томах. — Київ, 1977. — Т. 9. Записи народної творчості. Пісні, записані з голосу Лесі Українки. — С. 9—29.
62. *Маркевич Н.А*. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Н.А. Маркевич // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — Київ : Либідь, 1992. — С. 52—168.
63. *Милорадович В.П*. Українська відьма : нариси з української демонології / Василь Петрович Милорадович. — Київ : Веселка, 1993. — 70 с.
64. *Нечуй-Левицький І*. Світогляд українського народу: ескіз української міфології / Іван Нечуй-Левицький. — Київ : Обереги, 1992. — 88 с.
65. *Онищук А*. Матеріяли до гуцульської демонольогії, записані у Зеленици, надвірнянського повіта, 1907—1908 / Антін Онищук // Матеріяли до української етнольогії. — Львів, 1909. — Т. XI. — С. 1—139.
66. *Парій І*. «Зав'язки» у магічній практиці поліщуків (На основі польових етнографічних матеріалів з Камінь-Каширського району Волинської області) / І. Парій // Етнічна культура українців. — Львів, 2006. — С. 222—226.

67. *Пархоменко Т.* Календарні звичаї та обряди Рівненщини: Матеріали польових досліджень / Тетяна Пархоменко. — Рівне : вид. О. Зень, 2000. — 200 с.
68. *Пархоменко Т.П.* Традиційна купальська обрядовість Рівненщини / Т.П. Пархоменко // Наукові записки Рівненського обласного краєзнавчого музею. — 2005. — Вип. 3. — С. 98—105.
69. *Пастернак Я.* Звичаї та вірування в с. Зіболках Жовківського повіту / Ярослав Пастернак // Матеріяли до етнології й антропології. — Львів, 1929. — Т. XXI—XXII. — Ч. 1. — С. 321—352.
70. *Пахолок І.* Етнографічна специфіка троїцьких рослин / Інна Пахолок // Народознавчі зошити. — Львів, 2013. — № 2. — С. 272—278.
71. *Плотникова Л.А.* Давать — брать / Л.А. Плотникова // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — М. : Международные отношения, 1999. — Т. 2. — С. 13—14.
72. *Потебня О.* Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення / О. Потебня // Фольклористичні зошити. — Луцьк, 2008. — Вип. 11. — С. 167—188.
73. *Серебрякова О.* Мак в житті, обрядовості та фольклорі українців / Олена Серебрякова // Народознавчі зошити. — Львів, 2004. — № 1—2. — С. 67—72.
74. *Скрипник Г.* Царина народної уяви та вірувань / Г. Скрипник // Українці: історико-етнографічна монографія : у двох книгах. — Опішне : Українське народознавство, 1999. — Кн. 2. — С. 257—275.
75. *Скуратівський В.* Дідух: Свята українського народу / Василь Скуратівський. — Київ : Освіта, 1995. — 272 с.
76. *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. / В.К. Соколова. — М. : Наука, 1979. — 283 с.
77. *Сумцов Н.Ф.* Культурные переживания / Н.Ф. Сумцов // Киевская старина. — 1889. — Т. 26. — Кн. 8. — Отд. 4. — С. 402—427.
78. *Сумцов Н.Ф.* Культурные переживания / Н.Ф. Сумцов // Киевская старина. — 1889. — Т. 27. — Кн. 12. — Отд. 4. — С. 582—603.
79. *Толстая С.М.* Полесский народный календарь / С.М. Толстая. — М. : Индрик, 2005. — 600 с.
80. *Толстой Н.И.* Очерки славянского язичества / Н.И. Толстой. — М. : Индрик, 2003. — 624 с.
81. Українські міфи, демонологія, легенди / упор. М.К. Дмитренко. — Київ : Музична Україна, 1992. — 144 с.
82. *Чеховський І.Г.* Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону / І.Г. Чеховський. — Чернівці : Зелена Буковина, 2001. — 303 с.
83. *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом / П.П. Чубинский. — СПб., 1872. — Т. III. — 490 с.
84. *Чубинський П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом / П.П. Чубинський. — СПб., 1872. — Т. I. — 224 с.
85. *Dymnycz N.* Święto «Iwana Kupajła» na Wołyni / Nazar Dymnycz // Rocznik Wołyński. — Równe, 1934. — T. III. — S. 435—442.
86. *Kopernicki I.* Przycyznek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiahelskim / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. — Krakow, 1887. — T. XI. — Dział III. — S. 130—228.
87. *Podbereski A.* Materyjały do demonologii ludu ukraińskiego. Z opowiadań ludowych w powiece Czehryńskim / Andrzej Podbereski // Zbiór wiadomości do antropologii krajovej. — Kraków, 1880. — S. 3—82.
88. *Rokossowska Z.* O świecie roślinnym wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu we wsi Jurkowszczyźnie pow. Zwiahelskim / Zofia Rokossowska // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. — Kraków, 1889. — T. XIII. — Dział III. — S. 163—199.
89. *Sokalski B.* Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / Bronisław Sokalski. — Lwów, 1899. — 496 s.
90. *Stecky T.* Wołyń pod względem statystycznym, historycznym i archeolohicznym / Tadeusz Stecky. — Lwów : Zakł. nar. im. Ossolińskich, 1864. — T. I. — 388 s.

Anastasiya Kryvenko

ON THE IMAGE OF WITCH IN THE MIDSUMMER DAY'S BELIEFS IN VOLHYNIANS

In the article have been analyzed certain demonological beliefs and ceremonial actions present in the Midsummer Day's traditions in population of the historical and ethnographic Volhynia are analyzed. Traditions of Volhynians as to specific properties and functions of witches as well as methods of their magic neutralization have been considered and exposed.

Keywords: demonology, witch, Midsummer Day, beliefs, visions.

Анастасия Крывенко

ОБРАЗ ВЕДЬМЫ В КУПАЛЬСКИХ ПОВЕРЬЯХ ВОЛЫНЯН

В статье проанализированы имеющиеся в купальской традиции жителей историко-этнографической Волыни демонологические поверья и обрядовые действия, которые отражают устоявшиеся представления волынян о приметных свойствах и функциях ведьм и способах их магической нейтрализации.

Ключевые слова: демонология, ведьма, Ивана Купала, поверье, представление.



Марія ПОШИВАЙЛО

ГОНЧАР І УПИР В УКРАЇНСЬКИХ БИЛИЧКАХ

Проаналізовані мотиви зустрічі гончаря з упирем на основі записів биличок XIX—XX століть, здійснених відомими українськими фольклористами й етнографами. Акцентовано увагу на утаємниченому образі гончаря та міфологізації його діяльності, як передумовах виникнення сюжетів про причетність ремісника до демонічних персонажів.

Ключові слова: гончар, упир, український фольклор, билички, демонічні істоти.

Нині такий фольклорний жанр як билички залишається мало дослідженим. Тим часом для вчених вони є джерелом важливої інформації про повсякденний побут і традиції, світоглядні уявлення й вірування українців. На відміну від казки чи легенди билички мають цільову установку на відтворення немовби реальних подій, які буцімто траплялися серед місцевого населення, були взяті з власного життя оповідача або його знайомих. У частині з них розповідається про незвичайні пригоди, пов'язані з гончарями, та магічну силу ремісників.

Метою нашої статті є дослідження українського фольклору, зокрема биличок, у зв'язках з традиційною гончарною культурою нашого народу та виявлення їх регіональної специфіки. Фольклорний образ гончаря має багато спільних рис у різних регіонах України, що пов'язано з однаковими світоглядними уявленнями про гончарство та його майстрів у різних етнічних групах українців. Гончарі ставали героями биличок лише тоді, коли відігравали значущу роль у повсякденному житті певної соціальної групи населення чи регіону, і, відповідно, народна уява приписувала їм надприродні здібності.

Для збуту своїх виробів гончарям доводилося перебувати в дорозі не один день. Вони часто змушені були шукати безпечне місце для відпочинку й ночівлі. За численними биличками, майстри обирали поле, ліс, рідше — хату незнайомців. Нерідко зупинка припадала на місце поховання людей — цвинтар або побіля нього.

Специфічний вибір місця тимчасової зупинки чи помешкання зумовлював зустрічі гончарів у биличках з інфернальними істотами, які частіше перебували в зоні межового, «*чужого*» щодо людини простору. Насамперед, в українських биличках фіксується їхній зв'язок з упирями (ярижником), чортом і вовкулакою. У цій статті обмежуся аналізом зустрічей гончарів із упирями.

Утаємничена праця ремісників була «*поза межею доступності*» людності, бо весь виробничий цикл відбувався переважно в хаті, поза «*людським оком*». Навіть під час випалювання посуду майстри намагалися не пускати до двору сторонніх осіб, передовсім жінок. Невідомість породжувала фантастичні, міфологізовані уявлення про гончарів як про незвичайних людей, чарівників, деміургів. Це особливо підсилювалося звичною гончарською практикою видобування глини зі значної глибини (доводилося копати ями до 20 м завглибшки). Люди знали, що майстри мають справу з

табуйованими надрами землі, з таємничою силою вогню, що й ставало підосновою творення неймовірних історій. У даному випадку, на майстрів частково переносили уявлення про Бога як про першого гончаря на землі. Вважали, що вони отримали божественне благословення творити свої вироби, а отже, й можливість володіти надприродними здібностями, дарованими богами. Тому у фольклорних текстах послідовно утверджується думка, що гончарі були не простими горщечниками, а деміургами, тобто людьми з унікальними магічними можливостями, чарівниками, спроможними безстрашно протистояти злій силі, передовсім упирям (ярижникам), чортам і вовкулакам.

Прикметою українського фольклору є уявлення, немовби упирі — це блукаючі покійники, які за життя займалися магією, були вовкулаками чи самогубцями. Відомий вітчизняний етнограф Петро Єфименко зазначав, що «*по общераспространенному верованию малороссов, упыри-мертвецы днем покоятся в могилах, будто живые, с красным или, лучше, окровавленным лицом. Ночью встают из гробов и бродят по свету. При этом они летают по воздуху или вылазят на могильне кресты, производят шум, пугают путников, гоняясь за ними. Но более страшны они тем, что, входя в дома, бросаются на сонных людей, особенно на младенцев, и высасывают у них кровь, причиняя этим смерть*» [3, с. 499].

Мотив зустрічі гончаря з упирем став одним із провідних в українських биличках. До такого висновку дійшов у своїх дослідженнях етнограф і керамолог Олесь Пошивайло [6]. Український діалектолог і етнограф Василь Кравченко в містечку Решетилівка Кобеляцького повіту Полтавської губернії в середині 1890-х рр. записав биличку, в якій оповідається про те, як гончар їхав із горщиками з ярмарку, збився з дороги й заїхав на кладовище. Сівши вечеряти, ремісник попросив Господа йти до нього на вечерю. Натомість несподівано з'явився упир. Заборонивши гончареві хреститися після вечері, упир примусив його йти з ним на хутір шукати хату, де б не хрестилися й не молилися Богу. У першому дворі, куди вони зайшли, наймит молився Богу, у другому — невістка вікна похрестила, і тільки в третій двір вони змогли потрапити. Там упир напився дитячої крові й заставляв це зробити гончаря, але той відмовлявся. На щастя, на світанку заспівали перші півні й упир безслідно зник. Гончар довів людям, які збіглися на трагічну подію, що то все наробив упир, а не він. Вони відкопали мерця й забили в нього осиковий кілок [2, с. 97—98].

У деяких з биличок йдеться про надприродний апетит мерців, які часто з'являються в місці ночівлі гончаря на кладовищі й прагнуть чимось підживитися. За спостереженням дослідника народного побуту Полтавщини Василя Милорадовича, уявлення про ходіння мерців поночі за їжею є відображенням віри в потойбічний світ і в те, що після смерті людина продовжує жити. Саме тому й побутував звичай класти в труну різну їжу та напої [5, с. 410, 412].

Історію, подібну до билички з Решетилівки [2, с. 97—98], фольклорист і етнограф Петро Іванов записав на хуторі Єгорівка Куп'янського повіту Харківської губернії. У ній також мертвець виходив із могили, щоб поїсти: «*Один раз горчешник ночував коло кладовища. Він там випріг свою кобилу, кормив її і варив кашу. Зварив він кашу і сів вечеряти, дивиця: прямо на єго пленда мертвець-яритник, такий, шо тіко устав із могили. Прийшов він до горчешника та й каже: «Давай міні вечеряти: я їсти хочу!» Той горчешник дав єму каши. Ото він поїв усю кашу і сказав горчешникові: «Ходім тепер до мене у гості!» — і тягне єго у могилу. Той мертвець хотів задушити горчешника, а він вирвавсь од єго рук і ушьол...*» [4, с. 224]. Сюжет про мерця з надмірним апетитом зустрічається і в казках, записаних фольклористами Олександром Афанасьєвим та Іваном Манжурою [5, с. 410].

Упирі звично спонукають гончарів до примусу («*Пий, я тобі кажу, а то заллю! — та за груди його*»; «*Та скорій давай кришку, а то міні не время!*»). Вони вимагають у нього їсти («*Давай мені вечеряти: я їсти хочу*»); тягнуть до себе в гості («*Ходім тепер до мене у гості!*») [2, с. 97—98; 4, с. 222—224].

Билички різних регіонів України виявляють традиційне уявлення, немовби нічні шкідливі походеньки упирів (ярижників) можна припинити, забивши осиковий [2, с. 98] чи дубовий [4, с. 224] кілок у домовину або в тіло мерця, який став ходячим покійником. Такі дії в народі вважали найбільш ефективними з точки зору нейтралізації негативного впливу потойбічної злої сили. Важливим інструментом у цьому протиборстві двох світів уявлялася саме постать гончаря, якому, із-за володіння утаємниченими фаховими ремісничими знаннями, у масовій свідомості приписували надприродні здібності. Причетність майстра до магії спопеляючого й очищаючого вог-

ню в побутових уявленнях осмислювалася як потенційна здатність притягувати до себе, а отже, й у такий спосіб виявляти та знешкоджувати хтонічних істот, зокрема духів-двоєдушників (упирів), які, за народними віруваннями, мають другу «*демонічну*» душу та духів-перевертнів (вовкулаків). Як випливає з биличок, гончар, навіть охоплений почуттям страху («*хоч і злякався, так де ж йому дітись?*»), у більшості випадків знаходив у собі мужність протистояти страхітливим наказам і вимогам демонічних персонажів дещо вищого рівня в семантичній опозиції «*людина — надлюдина*». Він, зокрема, відмовляється пити кров жертви упиря («*Я не хочу пити: як таки можна християнську кров пити?*» [2, с. 97—98]. Подібним чином гончар відмовився їсти конину, до чого його примушували вовки в іншій биличці, записаній у Рівненщині [7, с. 149—150].

Прикметно, що у фольклорних творах постає не лише узагальнюючий образ гончаря, який чинить спротив зловісним намірам демонологічних персонажів, не погоджується на співпрацю з ними, але й, власне, його **глиняні вироби наділяються функцією протидії ворожій силі**. Відомий український фольклорист і етнограф, академік Володимир Гнатюк у своєму дослідженні «Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків» подав приклад превентивного захисту за допомогою глиняного посуду від надокучливих відвідин живих мерців: «*Для того можна засвітити світло і поставити під горнець. Коли мерлець прийде, треба горнець піднести; при світлі побачиться мерця і від тої хвилі він перестане ходити. Для певності треба світити таку свічку, що була 12 разів коло паски*» [1, с. 400]. Використання горщика в даній ритуально-магічній практиці засвідчує високий семіотичний статус гончарних виробів, які, окрім ужиткової, виконували ще й сакральну, охоронну функції.

У більшості народних переказів образ гончаря протиставляється образу упиря й лише як виняток — набуває споріднених ознак. Зокрема, Петро Іванов записав у Куп'янському повіті Харківської губернії биличку, в якій гончар діє у спілці з упирем (яритником) і опанував його вмінням чаклувати. Пожалівшись на скрутне становище в сім'ї і на малий виторг з горщиків, які возить уже сорок років, гончар погодився навчитися всім премудростям яритника, тільки щоб «*не їздити уже з цими горшками*». Мрець навчив його усього примусу, а на другий день гончар поїхав додому. «*Як приїхав додому, а в сусід свальба. Єго і не покликали на свальбу, а він поробив так, що молоді і вся свальба розбіглась вовками, поробились вовкулаками*» [4, с. 222—224]. На завершення цієї трагічної історії, люди дізналися про злочин і покарали гончаря.

За всі дари, отримані від істот нижчого світу, потрібно розраховуватися, нерідко власним життям. Платою за здобуте від демонологічних персонажів надприродне вміння була душа, яка повністю переходила в їх підпорядкування. Відтоді людина сама собі не належала, оскільки встановлювався повний контроль над її думками, діями, вчинками.

Прихильність до гончаря вищих сил проходить лейтмотивом ще однієї билички, в якій розповідається про молодого гончаря, якого засипало в ямі під час видобування глини. Родичі й сусіди подумали, що він загинув. Батюшка відправив похорон, «*запечатав як треба і поїхав додому. Люде, котрі були там, пішли поминать*». Тим часом чоловік самостійно «*виривсь наверх, узяв заступ на плечі і пішов додому*». Його врятувала віра в Божу допомогу («*давай, думаю собі, ритимусь, чи не поможе Бог мені вибраться з-під землі на світ Божий*»). Проте, на його подивування, усі сприйняли, немовби «*мертвяк прийшов*», «*це їм привидеціє, шо це із їх сміється сатана*». Коли ж переконалися, що він не мертвяк, «*дивовались цьому чуду, що зроду не було такої пригоди у їхній стороні нікому*» [4, с. 247—250]. Як випливає, биличка формувала побутове уявлення про вибірковість і винятковість гончаря, який один зміг врятуватися з-під глини. Більше нікому при цьому не щастило, хоча обвали на глинищах за участі копачів траплялися достатньо часто.

Про фольклорну причетність мерців до глини свідчить і биличка, записана Василем Милорадовичем від козачки М. Руденкової в с. Мойсеївці Хорольського повіту Полтавської губернії наприкінці XIX ст.: «*Метвяк умер, копали яму на його, а баба пішла набрала глини та змазала діл. Мертвяка заховали. Прийшов він уночі під вікно, каже: «Подай мою землю!» «Так немає, я вимазала всю на діл». «Де хоч бери, а давай. То не тобі дано землі, а мені, так не займай». У йеї осталось трохи глини, вона однесла і висипала єму на гріб. Він опять приходить увечорі: «Подавай мою землю, ти не всю її однесла». Вона взяла на другий день позстругувала і однесла, і він більш не приходив до неї*» [5, с. 411—412].

Образ гончаря в биличках має багато спільних рис у різних регіонах України, що пов'язано з однакови-

ми світоглядними уявленнями про гончарство та його майстрів різних етнічних груп українців. Вітчизняний фольклор змальовує гончарів переважно як працелюбних, справедливих, сміливих, мудрих, сильних, як людей «*знаючих*», віруючих, чарівників, знахарів і тонких психологів. Як виняток, гончарі бувають пияками, а отримавши від демонічних сил таємні знання, шкодять людям. Позитивні якості й знання гончарів переважають над негативними, що й зумовило їх високий ритуальний статус у традиційному суспільстві як професійної групи населення.

У биличках гончар на рівних спілкується з демонічною силою: запрошує упиря до спільної вечері («*сідай, будемо вечерять*»). Відповідно й хтонічні істоти називають гончаря «*мій дорогий торговець*» [2, с. 97; 4, с. 222—224]. Звідси випливає, що гончар у народних світоглядних уявленнях постає як посередник між світом мертвих і світом божественного, світом зла і світом добра, землею і небом, людьми і Богом.

В екстремальних ситуаціях гончар виявляє кмітливість: щоб розбудити сплячих людей, яким чинив зло упир, він почав ходити по ногах; щоб убезпечити себе від дій яритника (майже як у «*Вієві*» Миколи Гоголя («*злякано обвів він круг себе коло*»), «*узяв кришку із труни, обчертив нею кругом горшків та й ліг на ній*», а потім не віддавав віко труни, доки не використав упиря у власних інтересах; коли яритник намагався його задушити, «*він вирвавсь од єго рук і ушьол*» [2, с. 97—98; 4, с. 222].

Отже, у народній уяві процес гончарювання поставав магічним і таємничим, а тісний зв'язок гончарів із потойбіччям, уміння чаклувати, зумовлювали часті зустрічі з упирями. Билички про це допомагають краще розкрити образ гончаря, який виступає мудрим, справедливим, кмітливим і завжди готовим прийти на допомогу. І лише в поодиноких випадках гончаря охарактеризовано негативно.

1. *Гнатюк В.М.* Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В.М. Гнатюк // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упорядкування, примітки та біографічні нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк ; вступна стаття А.П. Пономарьова ; ілюстрації В.І. Гордієнка. — Київ : Либідь, 1991. — С. 383—406.
2. *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерніях / Б.Д. Гринченко. — Чернигов : Типография Губернского земства, 1897. — Вып. 2: Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки. — 390 с.
3. *Ефименко П.С.* Упыри (из истории народных верований) / П.С. Ефименко // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упорядкування, примітки та біографічні нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк ; вступна стаття А.П. Пономарьова ; ілюстрації В.І. Гордієнка. — Київ : Либідь, 1991. — С. 498—504.
4. *Иванов П.* Народные рассказы о ведьмах и упырях (материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда) / П. Иванов // Сборник Харьковского историко-филологического общества. — 1891. — Т. III. — С. 156—228.
5. *Милорадович В.П.* Заметки о малорусской демонологии / В.П. Милорадович // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упорядкування, примітки та біографічні нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк ; вступна стаття А.П. Пономарьова ; ілюстрації В.І. Гордієнка. — Київ : Либідь, 1991. — С. 407—429.
6. *Пошивайло О.* Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна / Олесь Пошивайло. — Київ : Молодь, 1993. — 408 с.
7. *Скуратівський В.* Святвечір : у 2 кн. / Василь Скуратівський. — Київ : Перлина, 1994. — Кн. 2. — 192 с.

Mariya Poshyvailo

A POTTER AND A GHOUL IN UKRAINIAN BYLYCHKA STORIES

In the article has been exposed and analyzed folklore motif of a potter's meeting with a ghoul, the subject spread owing to bylychka tales through XIX to XX cc. and fixed by prominent Ukrainian folklorists and ethnographers. The research-work has been dedicated to a potter's mysterious image and mythologizing of his activities as preconditions for rise of the plot as to interaction of a craftsman and demonic characters.

Keywords: potter, ghoul, Ukrainian folklore, bylychka tales, demonic creatures.

Мария Пошивайло

ГОНЧАР И УПЫРЬ В УКРАИНСКИХ СКАЗАНИЯХ-БЫЛИЧКАХ

На основе записей сказаний-быличек XIX—XX веков, осуществленных известными украинскими фольклористами и этнографами в статье дан анализ мотива встречи гончара и упыря. Основное внимание уделено таинственному образу гончара и мифологизации его деятельности, как предпосылкам возникновения сюжетов о причастности ремесленника к демоническим персонажам.

Ключевые слова: гончар, упырь, украинский фольклор, былички, демонические существа.



Євген ЛУНЬО

КОБЗАР ВЕРСУС ДИКТАТОР: ПОСТАТЬ І МОТИВИ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА У НАРОДНОПІСЕННІЙ САТИРІ НА МИКИТУ ХРУЩОВА

На основі оригінальних текстів малих фольклорних жанрів за допомогою їх детального ідейно-художнього аналізу простежено, яким чином і якою мірою особистість Т. Шевченка і мотиви його поезій використані у народнопісенній політичній сатирі на кремлівського диктатора, керівника радянської імперії М. Хрущова.

Ключові слова: фольклорна політична сатира, Т. Шевченко, «Заповіт» Т. Шевченка, малі фольклорні жанри, М. Хрущов, московсько-комуністична система, тоталітарний режим.

Унікальність Тараса Шевченка як особистості і як митця-поета серед іншого полягає й у тому, що він завжди актуальний і завжди народний. Скажімо, з якими зусиллями московсько-комуністична система не намагалася, розглядаючи його творчість крізь призму своїх облудних ідейно-політичних постулатів, «привласнити» Шевченка, трактувати як такого собі, затисненого у рамки вульгарно-соціологічного світобачення борця з самодержавством, з панами-кріпосниками, проте намарне. Кобзар в утвердженні правди, у боротьбі за свободу крокував далі із своєю нацією. Його дух і слово ставали зброєю народних мас у викритті й поборюванні московсько-комуністичного поневолення України.

У пропонованій статті ставимо за мету на основі хоча й небагатьох, проте оригінальних матеріалів, за допомогою їх детального ідейно-художнього аналізу простежити, яким чином і якою мірою особистість Т. Шевченка і мотиви його поезій використані у народнопісенній політичній сатирі на кремлівського диктатора, керівника радянської імперії М. Хрущова.

Одним з чи не найбільш колоритних сатиричних творів про Хрущова вважаємо наступний народний вірш, що активно побутував у різних регіонах України. Так автор цих рядків зафіксував його на Львівщині[1], краєзнавець Володимир Вовкодав — на Вінниччині [2, с. 170], фольклорист Людмила Іваннікова — на Дніпропетровщині:

Як умру, то поховайте
Мене в кукурудзі,
Й не забудьте написати
Хімію на пузі[2].

Ця моностроф просто вражає при такій малій формі своїм об'ємним ідейно-смисловим навантаженням і майстерним, надзвичайно ефективним художньо-поетичним вирішенням.

Для повнішого розкриття ідейно-смислового змісту й проникнення у таємниці його високої мистецької майстерності цей твір слід аналізувати в історичній ретроспективі — розглядати на тлі суспільно-політичних та економічно-господарських особливостей епохи М. Хрущова. Це допоможе виразніше окреслити генезис, увиразнити ідейну спрямованість та

[1] Запис. Є. Луньо 14.06.2011 р. у м. Яворів Львівської обл. від Різника Святослава, 1954 р. н., о. вища. Домашній архів Є. Луня.

[2] *Іваннікова Л.* Записи фольклорної політичної сатири. Домашній архів Л. Іваннікової.

зрозуміти творчу мотивацію застосування того чи іншого художнього прийому або засобу.

Монострофа починається із першого рядка «Заповіту» Т. Шевченка. Проте далі розгортається вже інший текст, хоча й з використанням окремих виразно впізнаваних слів із першо-початкової поезії. Якщо відштовхуватись від формальних ознак, то на перший погляд можна говорити про переспів знаменного вірша із «Кобзаря». Якщо приставати на цю точку зору, то слід зазначити, що тут не йдеться про переспів у його традиційному розумінні, а про доволі своєрідний. На нашу думку у цьому випадку ми також вважаємо застосування доволі поширеного у фольклорній творчій лабораторії прийому традиційного поетичного кліше. І перший рядок Шевченкового «Заповіту» у цій ролі використаний цілком закономірно, адже і як безпосередньо вірш, і як покладена на мелодію пісня, він стався один із найвідоміших народних творів. І його фрагментація на окремі ідейно-смислові та поетичні кліше із їх подальшим органічним вживленням у нові тексти усної словесності — є найвищою формою фольклоризації. Такої «честі» удостоюються лише найбільш довершені в ідейно-художньому плані фольклорні зразки.

В аналізованій монострофі використання початкової шевченківської строфи є надзвичайно вдалим творчим вирішенням, оскільки у цьому конкретному контексті містить у собі надзвичайно потужне багатопланове ідейно-смислове навантаження.

Виокремимо бодай основні завдання, що їх народному митцеві вдалося розв'язати цим творчим прийомом. Отже, найперше вирішено таку трудомістку в народній творчості проблему — з чого почати. Адже, як відомо, саме початок твору приймає на себе перший «удар» реципієнта і значною мірою формує подальше сприйняття й осмислення тексту в цілому. У нашому випадку розпочати твір «доручено» геніальному Т. Шевченкові, який з цим справився бездоганно.

У творі протиставляється духовна величина обох знаних діячів. Шевченко — великий, а Хрущов — маленький. Далі, М. Хрущов не вартий і не спроможний на справжній заповіт, а лише на пародію заповіту, але йдеться не про твір Тараса Шевченка, а в його прямому значенні як остання воля особи. Із тексту бачимо, що М. Хрущов не має що залишити пісня себе доброго; у його життєвому доробку як керівника країни немає ні матеріального доробку, ні якихось вагомих духовних набутків: якихось корисних розумових напрацювань чи морально-світоглядних цінностей. Якщо заповіт у його традиційному семантичному наповненні спонукає тих, що залишаються жити далі, до якогось позитивного креативу, то М. Хрущов «заповідає» цілковитий деструктив — виставляє свою особу на сміх і зневагу серед нащадків. При цьому йдеться не стільки про саму особу, хоча й виставляється на кпини його неприваблива статура через надмірно великий живіт. Але, знову ж таки, і цей живіт несе в собі соціальну і політичну сатиричну конотацію — на тлі масового недоїдання народу через недолуге керівництво М. Хрущова і його кліки — цей його живіт водночас символізує розкішне вільготне, сповнене переїдання життя усієї цієї комуно-партійної кліки. Сприймати живіт як сатиричний образ-деталь заставляє і облудна комуністична пропаганда про турботу партії про трудовий народ.

У цій маленькій монострофі по великому рахунку протиставляються і змагаються за право на історичну перспективу дві знакові на той час особистості: Тарас Шевченко і М. Хрущов. А через них, крізь призму їхніх образів протиставляються дві світоглядно-ціннісні системи і політичні ідеї: націоналістична — ідеалістична, демократична, борцівська шевченківська і комуністична — матеріалістична, репресивно-насильницька, голодна хрущовська.

Тарас Шевченко сам написав «Заповіт», і цей його заповіт — це програмний ідейно-політичний документ, що окреслює чіткий шлях історичної перспективи української нації. Водночас це документ креативний: закликає любити батьківщину, бачити красу і велич її природи. До цієї природної краси і величі Тарас Шевченко прагне зробити співмірним, ніким не обмежений дух і борцівську силу своєї нації, вказуючи, що тільки він приведе до гідного, заможного життя, цієї ідеалізованої «вольної нової сім'ї». Також, за словами Тараса Шевченка, для повноцінного функціонування-буття нації слід шанувати й оберігати історичний досвід, шанувати історичну пам'ять, через вшанування видатних осіб, як прикладу їхніх високих моральних і духовних якостей.

Інша справа з заповітом М. Хрущова. Якщо Тарас Шевченко написав свій «Заповіт» нащадкам, усвідомлюючи свою неминучу загибель (як не тепер,

то пізніше) у боротьбі за національно-соціальне визволення, то М. Хрущова заповіт змусив «написати» сам народ, який таким чином виразно бажає диктаторові смерті. Зрозуміло, що передовсім йдеться про смерть політичну.

Народ тут заперечує і висміює як безпосередньо особистість самого М. Хрущова, так і справу його життя. Це моральний і політичний крах М. Хрущова і його комуно-соціалістичної дійсності. Монострофа представляє їх як живих трупів, але таких, що вже розклалися і викликають огиду. Від них слід просто якнайшвидше позбавитися.

У творі доволі колоритно в художньому плані представлено кукурудзу. Один з образів кукурудзи — це цвинтар. Формально до розгортання образних асоціацій саме в цьому напрямку послужило твердження, щоб там поховонити М. Хрущова.

Образ цвинтаря тут кількаплановий, як у прямому, так і в символічному значенні. По-перше, цвинтар — місце мертвих, з цвинтаря за народними традиціями нічого не можна брати додому, бо там усе належить мертвим і призведе до смерті. Звідси уся ота кукурудза, що її комуністична пропаганда оспівує як спасіння від голоду, є один із шляхів до смерті. Це у прямому розумінні через цю кукурудзу народ вже доведений до півсмерті. А в плані символічному — це смерть усієї комуністичної ідеології та її практичної реалізації передовсім у сфері сільськогосподарської політики.

У монострофі контрастно і знову ж таки кількапланово протиставляються як місце захоронення Тараса Шевченка — могила, і М. Хрущова — кукурудза. У першому випадку — це властиве і традиційне місце для поховання, і його, це поховання, здійснено із дотриманням традицій. Стосовно ж М. Хрущова — невластиве, усупереч традицій, а її порушення веде до негативних наслідків.

Могила — підвищення, з одного боку її видно людям, що полегшує їм іти вшановувати там похороненого, а з іншого — згідно із християнською, і народно-шевченківською концепцією про зв'язок померлих предків із живими нащадками, із рідною землею, полегшує цей зв'язок і самим мертвим, дає кращу можливість дбати за живих. Про роль і значення могили як основного атрибуту культу предків, особливо — героїв, автор ширше говорить у статті «Поетизація і героїзація Євгена Коновальця у народних піснях» [5]. У фольклорній пісенності про провідника ОУН могила — це також ота міфічна земля-матір, яка всіх породжує і в лоно якої неодмінно слід знову повернутися, щоб наново відродитися з поповненими й примноженими силами [5, с. 150]. Культова цінність могили в системі українського національного світогляду також простежується у рядках повстанської пісні про молодого вояка УПА, що помирав у сибірській неволі:

Він не плакав над тим, що умре молодим,
бо лиш вічне є небо над нами.
Йому жаль одного, що могилу його
занесе на чужині снігами [12, с. 272].

Тим часом кукурудза — це рівнинні хащі, у яких просто неможливо відшукати могилу. Цим народ в такий образний спосіб «губить», «перериває» увесь зв'язок народу із М. Хрущовим та його несприйнятливим і шкідливим для народу ідеологічним і практичним спадком.

У фольклорно-історичній пам'яті народу могила — символ боротьби, величі і нескореності духу, героїзму і слави. І цього всього Шевченко безсумнівно гідний, і що ще важливіше, усе це безсумнівно чекає на тих, хто виконуватиме «Заповіт».

А могила в кукурудзі асоціюється із наругою, забуттям, із посиланням у безпам'ять. Цим самим народ навічно у потойбічному світі «нагодував» М. Хрущова кукурудзою — тією нуждою і зневагою, якою М. Хрущов через кукурудзу «годував» народ у час свого правління.

Поряд з тим, що в цьому тексті кукурудза виступає як комічно-зневажливий репрезентант і символ такої ж недолуго-ненависної комуно-радянської системи, вона також виступає поетичним образом хрущовського агротехнічного ландшафту України, що протиставляється природно-господарському ландшафту із «Заповіту». Найперше ці два ландшафти мають різну естетику. У Шевченка це гармонійне поєднання рукотворних ланів з відвічним Дніпром, кручами, які усі разом милують око й вухо реципієнта, благотворно впливаючи на його душевний стан, сповнюючи своєю божественно-людською довершеністю. Тим часом хрущовський пейзаж насильницько-алогічно рукотворний, гнітючий у своїй всеохопній однотипності. Його важко сприймати зором, і він непривітно-гнітюче впливає на реципієнта.

У цих ландшафтів також до протилежного відмінна їхня ідейно-смислова конотація. Перший, хрущовський, репрезентує примусову неефективну колгоспно-радгоспну господарську систему, у якій знеособлені й відсторонені від плодів своєї праці трудівники змушені терпіти нещадний визиск з боку комуністичного режиму, а ще й ідейно-світоглядну облуду, аморальність, професійну некомпетентність і волюнтаризм партійно-господарського й державного керівництва усіх ланок, аж до найвищої. Цю ідейно негативну, що призводить до духовно-світоглядного опору, символіку кукурудзи підсилює ще й спеціально спрямована на неї так само негативно-облудна офіційна агітаційно-пропагандистська діяльність.

Ідейно-смислова конотація пейзажу із «Заповіту» сповнена духовно-світоглядними цінностями самого Т. Шевченка, його пульсуючою творчою енергетикою. При цьому вона підсилюється ще й перебуванням в одному асоціативно-поетичному полі пейзажних образів і картин української народної пісенності, з якою поезія Т. Шевченка органічно пов'язана.

Ще одна негативно-комічна конотація образу кукурудзи у цьому творі може розгортатися як її до такої міри всеохопність і всюдисущність, що навіть не лишилося вільного місця, аби поховати самого М. Хрущова. Така гіперболізована аж до гротеску асоціативно образна картина цілком закономірно могла виводитися із тогочасних сільськогосподарських реалій — агротехнічно й економічно зовсім недоцільним відведенням по усій Україні під посіви кукурудзи надміру великих площ.

Та все ж, текст монострофи в цілому говорить, що головним героєм тут усе таки не Шевченко, а якась інша особа. Прямо, хто це такий, не вказано. Отже перед реципієнтом постає інтрига — про кого ж ідеться. Народний митець пропонує йому відповідну поетичну загадку, тобто запрошує його до співтворчості, цим активізуючи його мислиннєво-логічний та емоційно-образний потенціал. Та водночас загадка ця не є надто важкою. Народний митець вдається до підказки у формі ребуса. По-перше, подає опорні слова, смислово-емоційні асоціативні поля яких виразно й доволі однозначно спрямовані на М. Хрущова. Власне його постать і є імпульсом постання цих асоціацій. Тодішні конкретні суспільно-політичні й економічні обставини, в загальному нейтральні слова: кукурудза, хімія, пузо увійшли в естетичний арсенал народної політичної сатири на М. Хрущова і його епоху.

Другим фактором, який говорить нам, що йдеться не про Тараса Шевченка, то це використання у монострофі бурлескного, а певною мірою і травестійного стилю, основна художня функція якого — змалювання й трактування персонажа у сміховому гумористичному чи сатиричному ракурсі. Безсумнівно, що народ у своїй творчості ніколи б не дозволив собі поставитися бодай з найменшою неповагою до свого найбільшого поета і пророка. Отож сатиричне вістря спрямоване на зовсім іншу особу. При чому, забігши трохи наперед, зазначимо, що, на нашу думку, сатиричний сміх тут навпаки стає на захист Т. Шевченка від тих, хто недостойно хоче стати разом з ним на п'єдестал всенародного визнання, хто фальшивою показовою любов'ю до Кобзаря хоче прикрити своє антинародне й протиукраїнське нутро.

Водночас, не називаючи в тексті безпосередньо прізвища Хрущова, народний митець при цьому досягає ще й важливої вимоги й ознаки фольклорної політичної сатири — конспіративності. Якби там не було, але народ добре усвідомлював, що проголошена М. Хрущовим політика лібералізації, що її називали «відлига», мала передовсім декларативний, пропагандистський характер. Це було типовим для комуністичного режиму демагогічним заграванням з населенням — як інтелігенцією, так і народними масами — у ті історичні моменти, коли цей режим доходив до грані колапсу. У фольклорному середовищі розуміли, що, з одного боку, комуно-радянський устрій несумісний з реальною демократією і політичними свободами, а з іншого боку — суспільство все ще не могло позбутися страху перед політичними репресіями, які порівняно недавно проявлялися у всій своїй силі і повноті. Тому-то ці ознаки конспіративності бодай формально на підсвідомому рівні знімали чи приглушували потенційний страх або осторогу, й цим самим робили побутування поетичної політичної сатири більш динамічним і масовим. А також це давало змогу більш повно й глибоко проникнути в ідейно-смислове наповнення цих творів, осягнути їхню художньо-поетичну майстерність.

Ще один як для народної поетики доволі неординарний і загадковий образ у цій монострофі — образ хімії. Контекст, у якому він вжитий: «напи-

сати хімію на пузі», для сучасного слухача видаватиметься дещо сюрреалістичним й не цілком зрозумілим. Та коли аналізувати цей образ крізь призму тогочасних суспільно-політичних і економічних реалій, то зможемо побачити конкретні фактори, що послужили імпульсом для виникнення цього художнього образу, а водночас і осягнути його ідейно-смислове навантаження.

Отож постання образу «хімія», по суті, є і традиційним для фольклору взагалі, а для народної політичної сатири особливо — це органічна й закономірна власна вільна реакція широких мас на певні суспільні явища і їхнє трактування в офіційних засобах масової інформації. У нашому випадку маємо усі підстави вважати, що йдеться про критичне сприйняття, а звідси й сатиричне його вираження намірів радянського уряду прискорено розвивати в державі хімічну промисловість. Це було започатковано постановою пленуму ЦК КПРС у травні 1958 року. Сам по собі розвиток хімічної промисловості явище якщо не позитивне, то принаймні звичне, емоційно індиферентне. Але ось як це відбилося у радянському фольклорі. В одній фольклористичній статті читаємо:

«Постанова травневого пленуму ЦК КПРС про прискорений розвиток хімічної промисловості і особливо синтетичних матеріалів та виробів з них для задоволення потреб народного господарства і населення глибоко зворушила народну душу і серце, запалила трудовий ентузіазм, сприяла використанню і поширенню нових зразків фольклору» [10, с. 119].

Далі у цій публікації подається ціла низка творів, окремі з яких тут процитуємо:

Гей, лунає пісня дужа,
В ній партію славимо.
А на службу нашим людям
Хімію поставимо!

Ми на поле завезли
Добрива хімічні.
Будем швидше наближать
Дні комуністичні [10, с. 119—120].

Це були частівки, а є ще й прислів'я і приказки: «Хімія людству служитиме, а країна Рад гримітиме», «Хімію розвивати, про мир і щастя дбати», «Хімією в нас є змога робить чудеса без бога», «Чим хімічна наука вище, тим Комунізм ближче» [10, с. 120—121].

Ми спеціально навели тут таке доволі об'ємне цитування, аби сучасний читач мав повнішу уяву про сутність, інтенсивність і методи функціонування тодішньої ідеологічно-пропагандистської машини. Слід зазначити, що в такому ж примітивному, цинічно-облудному, принизливому для гідності широких мас дусі «оспівувалися» й усі інші політичні й економічні авантюри радянського керівництва. Це в свою чергу не могло не викликати у народу реакцію у формі сатиричних фольклорних текстів.

Вислів «не забудьте написати хімію на пузі» на перший погляд хоча дещо примітивний і навіть абсурдний, проте у сенсі сатиричному сповнений обширним, багатогранним висміювально-зневажливим потенціалом.

Його алогічність — це не поетична слабкість й нездарність, а навпаки — поетичний прийом, що покликаний стимулювати у реципієнта креативну функцію. Не бачачи у вислові чіткого й однозначного змісту, слухач заінтриговується, з якою метою він вжитий у тексті. Це стимулює творчу активність слухача й націлює її на ідейно-смислове й психо-емоційне розкодування. Особливу функціональну роль при цьому відіграє слово «не забудьте». Будучи впізнаваним із «Заповіту» Шевченка, тут воно теж сповнене «заповітною» конотацією. З одного боку це взагалі остання воля того, хто помирає, а в нашому конкретному випадку самого Т. Шевченка, адже обов'язкова до виконання, тим більше, коли йдеться про «наказ» найавторитетнішого національного лідера, яким є Шевченко. З іншого боку —заповіт відповідно до жанрових властивостей сповнений особливо значимого змісту, це фактично найцінніший матеріальний чи духовний доробок усього життя, що більшою чи меншою мірою позначиться на житті того, кому передається. Стосовно ж «Заповіту» Т. Шевченка, то для наступних поколінь його зміст доленосний.

Тут варто також окремо зупинитися на семантиці й функціональності слова «написати». Найперше в аналізованому контексті на його семантику певним чином позначилося замінене ним слово із «Заповіту» Т. Шевченка «спом'янути». Йдеться передовсім про шевченківську високопоетичну вагу, а також заповітну спонуку до виконання. Водночас примітно, що при цьому акцентується семантика даної лексеми «написати» не на сучасному звичному значен-

ні як передати, «виразити» слово у письмовій формі, а в давнішому фольклорному трактуванні як свого роду мудрий, справедливий і безапеляційний документ, переконливо зрозуміти, безсумнівно прийняти, й твердо запам'ятати. В конкретному плані тут йдеться про міфологізовано-магічний напис-печатку на гробі, яка чітко констатує, що у ньому «похоронена» й хімія, і що вона так само як Хрущов вже ніколи звітам не підніметься.

Отже реципієнт з усією заповітною спонукою і вагомістю береться до осмислення «хімії на пузі». Попередні сповнені сатиричним стилем рядки спонукають сприймати наступні у такому ж сміхово-зневажальному ракурсі.

Зрозуміло, що це розкодування відбувається у формі певних асоціативних художніх образів. У кожної окремої особи ці образи є індивідуальними, проте, на основі аналізу ідейно-смислових зв'язків у межах окресленого тематичного поля представленого тексту, а ще ширше — й дискурсу, можна змоделювати певні ідейно-смислові наповнення цих образів.

На нашу думку, одне з можливих інтерпретацій «хімія на пузі» — це народ відплачує М. Хрущову тією самою «монетою», якою цей керівник та його партія «турбувалися» про народ, замість звичайним хлібом і м'ясом, «годуючи» його хімією. Тут мається на увазі як надміру сповнені мінеральними добривами продукти харчування, так і екологічно шкідливі синтетичні вироби та матеріали. До речі, у народній сатирі це не так вже й рідкісний прийом досягнення комічного ефекту — ще більшою мірою «наділяти» суб'єкт тим злом, яке він готував для інших. Наприклад, в одній з частівок голодних 1930-х рр. народ пригощає супом із здохлої конини Й. Сталіна. Ширший ідейно-художній аналіз цього твору автор подає у статті «Сатиричне змалювання Сталіна у монострофах» [6]. І саме це, очевидно, зводить у могилу самого М. Хрущова, що він безпосередньо сам, волючи зробити такий напис, і констатує. Ця образна картина вмотивовано, згідно традиційної народної моралі, виставляє М. Хрущова на сміх як особу непорядну і підступну, яка сама попалася у яму, що її копала для інших.

Ще одне розкодування аналізованого образу — це закономірна народна сатирична реакція на пропагування й вихваляння хімії як чудесного засобу швидко й цілковито вирішити існуючі в державі масштабні економічні проблеми. Зрозуміло, що у засобах масової інформації основним ініціатором і впроваджувачем у життя хімізації був особисто М. Хрущов. Рідко яка стаття у пресі, виступ у радіо чи публічна лекція на цю тему обходилася без цитування М. Хрущова, а також подяки йому за це. Тим часом народ у своїй творчості виступає з цілковитою протилежністю до офіційних тверджень. Шляхом поетичного моделювання не лише «заставляє» помирати самого Хрущова, але разом з собою забрати у могилу ще й «хімію». При цьому виникає доволі широка палітра комунізму. Скажімо, смішними й зневаженими сприймаються офіційна пропагандистська машина, яка, не зважаючи на затрату величезних ресурсів, працює цілковито безрезультатно. Народ дає їй зрозуміти, що в його очах вона пустоцвіт-непотріб.

У цій образній картині виставлено на кпини і самого М. Хрущова, за його у народному сприйнятті роздвоєність особистості і суперечність самому собі. Тут він такий собі простакуватий дурень, який на офіційному рівні вихваляє хімію, а з іншого боку — її хоронить.

Ще одна асоціативна картина аналізованого образу чисто візуальна. Великий живіт М. Хрущова, що є об'єктом глузування не одного фольклорного твору, набуває ще одного оригінального сміхового вираження. Тут він асоціативно прирівнюється чи навіть утотожнюється із бочкою чи мішком із хімікаліями. Таким чином у своєрідний спосіб, за допомогою несподівано специфічного використання нав'язуваної народу «хімії» досягається експресивної карикатурності у змалюванні портрету М. Хрущова, що у свою чергу не може не викликати здорового, природного, сповненого глузування сміху.

В одному з варіантів монострофи замість «хімії» на животі М. Хрущова мають написати «гербіцид» [14]. Примітно, наскільки політична сатира є оперативною в ідейно-тематичному осмисленні й художньому освоєнні новітніх реалій. Іншомовне слово «гербіцид» на цей час лише почало поширюватися в народному середовищі й відразу набуло оригінального образного осмислення. Із хімічного засобу боротьби з бур'янами, в народному розумінні — отрути для рослин, фольклорний митець через підготовлене контекстом відповідне асоціативне поле трансформував гербіцид в отруту ідейну й мораль-

ну. І джерелом цієї отрути, її так би мовити «тарою» в народнопісенній інтерпретації є особисто М. Хрущов разом з його партійно-державним апаратом. Народ з одного боку хоронить цей «гербіцид» як непотріб, а в іншому художньому плані — з його допомогою люди не проти винищити усю оцю кукурудзу й нарешті звільнитися від насильно нав'язаної йому кукурудзоманії.

Зрозуміло, що у кожного окремого реципієнта фраза «написати хімію на пузі» може асоціативно викликати ще цілу низку образно-смислових картин. І слід зазначити, що при цьому у кожному випадку вони будуть комічно-сатиричного наповнення, яке закономірно випливає із логічно й емоційно вмотивованої негативної народної реакції на М. Хрущова як недолугого блазнюватого персонального репрезентанта такої ж недолугої й порочної комуно-радянської системи.

Як відповідна протестна реакція широких суспільних мас на офіційну, інтенсивно висвітлювану у засобах масової інформації партійно-державну компанійщину про відзначення сторіччя з дня смерті Т. Шевченка, також виникла ще одна народнопоетична сатира на М. Хрущова. Наведемо її текст:

Як умру, то поховайте,
Не тягніть резину.
Не таскайте з ями в яму,
Як того грузина [14].

Сутність цих святкувань зводилося до звуження, викривлення і навіть часткового препарування ідейно-тематичного, світоглядно-ціннісного багатства творчої спадщини Кобзаря, значення його суспільно-політичної діяльності. Комуно-радянські ідеологи намагалися трансформувати Т. Шевченка в апологета комуно-революційного вчення з його класовістю, вульгарною соціологією, диктатурою, інтернаціоналізмом та іншими постулатами. Водночас при цьому М. Хрущов, беручи особисту участь у низці культурно-мистецьких заходів ювілею, паразитуючи на Шевченковій всесвітній величі й всенародній любові, таким чином хотів собі набути, як всередині країни так і у світі, іміджу культурного, освіченого, демократичного державно-політичного діяча. Цим також сподівався завоювати любов і пошану простих українців.

Зрозуміло, що доведений хрущовським недолугим правлінням до зубожіння, так і не отримавши обіцяних політичних, національних, релігійних свобод, народ на такі маніпуляції та спекуляції із особою великого Кобзаря і його творчістю погодитися не міг. І тому через відповідне співставлення із Шевченком, опираючись на його творчість, в оригінальній фольклорній формі ще раз відверто виразив своє справжнє ставлення до М. Хрущова, а отже і до його режиму.

У аналізованій монострофі знову бачимо надзвичайно майстерно застосований прийом контрастного протиставлення: Т. Шевченка і М. Хрущова. З одного боку, це протиставлення контрастним є апріорі, бо ж для народу поза всяким сумнівом, наскільки Кобзар є великим, шанованим, ідеалізованим, національним лідером і героєм, настільки ж диктатор є малим, зневаженим, ненависним антигероєм. Ця оцінка виводиться із здорового народного глузду правдиво бачити конкретно-історичну реальність, зокрема суспільно-політичні процеси, а також із народної відваги говорити правду, називати речі своїми іменами. При цьому слід зазначити, що у творі це безпосередньо вербально не виражається, а асоціативно присутнє у контексті, в його ідейно-смисловому полі.

Тим часом у самому тексті народний митець це протиставляння розгортає у своєрідній ідейно-смисловій площині, зіставляючи програмні світоглядно-ціннісні «документи» цих двох осіб — їхні заповіти. При цьому «Заповіт» Т. Шевченка є його реальною креацією, схваленою українським суспільством і апробованою часом. І тому у аналізованій монострофі він присутній асоціативно.

Заповіт же М. Хрущова «написаний» ним на вимогу й під диктовку народу. Таким чином, широкі маси, з одного боку, «спонукають» цього державного діяча до політичної смерті, а з другого — демонструють і висміюють його духовні якості. Отож зупинимося й розглянемо глибше, яким саме постає М. Хрущов у представленій монострофі, вкажемо її подібності й відмінності від попередньої, визначимо, в чому криється її оригінальність.

Як ми вже зазначали, і перша, і друга сатирична монострофа кардинально протиставляють Т. Шевченка й М. Хрущова через зіставлення виражених у заповітній формі їхніх ідейно-політичних, морально-духовних цінностей, а також конкретних діянь і звершень. У першій монострофі основна увага зосере-

джується на авантюрно-деструктивній економічній діяльності у сільському господарстві й промисловості: сумнозвісні експерименти з вирощуванням кукурудзи й хімізацією. У другому творі йдеться про негативні морально-духовні якості. Замість поховорити себе у кукурудзі, як це є у попередньому випадку, диктатор тепер вже просить, аби його хоча б тільки похоронити, навіть не маючи значення де. А звертається він так тому, бо, очевидно, у нього виникають побоювання, що після смерті його взагалі можуть не похоронити. При чому не зробить цього як народ, так і його партійно-державні наступники. І при цьому М. Хрущов добре розуміє, що в однієї і в другої сторони для цього є певні підстави — осуд, зневага і ненависть. Що стосується такого кроку з боку народу, то це через те, що його, попри галасливі обіцянки й запевнення, знову було доведено до матеріального зубожіння й напівголодного існування. А ще народ і дальше залишався під гнітом хоча й дещо видозміненого, та все ж комуно-радянського режиму, він і далі був змушений терпіти хоча й дещо послаблений і клоунізований, але, все ж, культ диктатора.

Отож, цими поетичними рядками народ цілком виразно дає зрозуміти М. Хрущову, що, попри його відвідини у 1961 р. з пропагандивною метою могили Т. Шевченка у Каневі, за його антинародну діяльність чекатиме не пошана й слава, як Кобзаря, а він повторить ганебну долю Й. Сталіна, тіло якого сам наказав прибрати із мавзолею і похоронити у землі. Ідейно-художня пророча сила цієї короткої монострофи у тому, що вона іронічно-нищівною силою сміху вщент руйнує жалюгідні намагання М. Хрущова ставити себе до рівня Т. Шевченка. Замість цього народний митець майстерно, незаперечно-достовірно, бо ж через пряму мову самого головного персонажа, вибудовує іншу паралель: Хрущов — Сталін.

Суть цієї паралелі доволі об'ємна й промовиста. Безпосередньо у тексті вона носить фрагментарний, конкретний характер — йдеться про однаковість кончини обох керівників московсько-комуністичної імперії: «тягання з ями в яму», тобто зневага над пам'яттю та наруга над мертвим тілом. При цьому, якщо така ганебна кончина Сталіна — це констатація доконаного факту, то стосовно Хрущова — пророче передбачення, яке небавом історія повністю підтвердила.

Це фольклорне передбачення особистісного політичного краху Хрущова засвідчує мудрість і прозірливість народу, його, попри масову облуду радянського агітпропу, правильне розуміння суспільно-політичних процесів у країні. В аналізованій монострофі, коли її образність розглядати в найширшому, узагальненому значенні, чітко простежується також іронічно-зневажливе трактування розпочатої М. Хрущовим у 1956 р. на ХХ з'їзді КПРС кампанії з розвінчування культу особи Й. Сталіна. Народ розцінює ініціативу Хрущова як поверхову й безперспективну, бо вона не ставить за мету докорінно змінити ідейно-облудну, політично безперспективну й економічно неспроможну московсько-комуністичну систему, а навпаки, покладаючи усю провину на Сталіна, таким чином намагається вберегти кремлівську імперію від народного гніву, відтягуючи її крах. До речі, варто підмітити, що значно пізніше саме таку у своїй суті оцінку хрущовському процесу десталінізації дали науковці [11, с. 339—340; 4, с. 349—350].

Вражає своїм потужним ідейно-смисловим наповненням й блискучим ідейно-художнім вирішенням й ще одна антихрущовська сатирична монострофа. Її ми зафіксували на Канівщині і вперше вводимо тут у науковий обіг:

Стоїть Тарас над кручею,
Заткали рота онучею,
Ні корови, ні свині,
Тільки радіо в стіні[3].

Аби представити усю широчінь і глибину викривально-висміювального наповнення цього невеличкого тексту, вказати його об'єкти відображення й осмислення, а також розкрити гаму художніх засобів і прийомів, слід вдатися до розгорненого всебічного аналізу.

Почнемо з генезису твору, окреслення історичного моменту з його суспільно-політичними реаліями, що, з одного боку, спричинилися до появи, а з іншого — стали об'єктом викривального спрямування. Адже сатиричний твір завжди є мистецькою реакцією на суспільні реалії конкретного історичного часу. Від респондента ми змогли дізнатися лише досить скупу інформацію: що цей «віршик» побутував

[3] Запис. Є. Луньо 24.06.2009 р. у с. Яблунів Канівського р-ну Черкаської обл. від аноніма, 1959 р. н., с. сер. Домашній архів Є. Луня.

тут віддавна, його склали «самі люди» і що це «антирадянщина». Тобто вказано на його фольклорних характер й належність до політичної сатири. Звідси через брак більших достовірних відомостей генезис твору виводимо на основі певного логічно-смислового моделювання.

Отже, виходячи із внутрішніх закономірностей виникнення й функціонування народної політичної сатири, аналізований твір, вважаємо, постав на початку 1960-х рр., після того, коли у 1961 р. на відзначення сторіччя з дня смерті Т. Шевченка на його могилі у Каневі відбувалися масштабні державно-партійні заходи. Найбільш імовірно, що й зародився текст саме на Канівщині. На користь останнього твердження є, з одного боку, безпосереднє візуальне сприйняття народними верствами пам'ятника Кобзареві, зокрема й їхня можлива участь як статистів у партійно-державних заходах на відзначення річниці. З іншого боку, на відміну від переважної більшості зразків антихрущовської сатири, відомих, фактично, по всій території України, аналізований твір зафіксований лише на Канівщині.

Характерною рисою тоталітарних режимів є те, що відзначення різних культурно-історичних подій, річниць, ювілеїв вони в першу чергу використовують як привід для ідейно-пропагандистської кампанії. Основна мета цієї кампанії — за допомогою масових маніпуляцій, перекручень, фальсифікацій спрямувати відзначувану дату чи вшановувану особу на зміцнення свого владно-політичного становища, возвеличення себе як особистостей. Отже, йдеться про ідейно-політичне а також персонально-особистісне збереження режиму.

Саме в такому плані партійно-державне керівництво СРСР на чолі з М. Хрущовим відзначало столітні роковини смерті Т. Шевченка. Творчість Кобзаря шляхом її вульгарно-соціологічної інтерпретації спрямовувалася на утвердження комуно-радянської системи, зокрема хрущовських формально приправлених лібералізмом, а по своїй суті авантюрних політично-економічних реформ. Особистий візит до Канева самого М. Хрущова, позірне ним вшанування Кобзаря мало на меті таким чином піднести серед широких народних мас його авторитет, що стрімко опускався внаслідок бездарного керівництва державою, а звідси й тотального зубожіння людей.

Тим часом український народ, навчений гірким досвідом життя в московсько-комуністичних реаліях, не лише правильно зрозумів справжню сутність і мету цієї ідейно-пропагандистської кампанії, а й адекватно на неї відреагував засобами уснопоетичної сатири.

Перший рядок аналізованого тексту виконує інформативно-констатуючу функцію — повідомляє про вшанування пам'яті Шевченку, і не відзначається якимось викривально-висміювальним наповненням. Навіть навпаки, пафосне звучання засвідчує шанобливе ставлення народних мас до свого народного поета й по суті схвалює його возвеличення. Цим водночас руйнується монополія влади на вшанування Кобзаря, а особливо на інтерпретацію його творчості. Народ заявляє, що у нього є глибока пошана до Шевченка і є своє, осягнене чистими помислами й щирим серцем розуміння його поетичного доробку. І зрозуміло, що українці категорично не сприймають нав'язуваного їм московською владою трактування Шевченка.

Сутність московсько-комуністичного препарування, знеукраїнення Т. Шевченка влучно окреслив Євген Маланюк, проте не поетичними рядками, а у прозових «спостереженнях»: «Знечулювалося у читача саму Шевченківську емоцію, самий інстинкт шевченківства для того, щоб — у відповідний момент — вирізати Шевченка з національної психіки майже хірургічним способом» [8, с. 352]. Тим часом цю ж сутність, можливо, навіть в ширшому обсязі народ неперевершено виразив у поетичній мініатюрі.

Народний митець не вдається до якогось розгорненого, деталізованого окреслення усіх тих ворожих викривлень і фальсифікацій поетової творчості. Адже це з художньо-естетичного погляду переповнило б текст багатослів'ям, отже роззосередило б увагу реципієнта, відвернуло б від найголовнішого. Натомість у моностроф і це виражено однією-єдиною метафорою «заткали рота онучею». Ідейно-смислова й художня потуга криється не лише у метафорі самій по собі як художньому засобі, але й передовсім у тому, що вжита вона у потрібному місці й у відповідний час. Тобто якраз конкретно-історичний момент й мистецький контекст надають цій метафорі оригінального звучання й примножують естетичний потенціал.

Стійке словосполучення «заткати (вар. закрити, заперти, не поганити та ін.) рота» — це поетичне

кліше, доволі поширене у традиційному фольклорі, передовсім у пареміях. Проте там воно має дещо іншу конотацію й вживається в іншому контексті. У прислів'ях і приказках його головним чином вживають зі сторони морально-етичної норми суспільства до осіб, що словесно порушують ці норми: брешуть, лихословлять, хулять, ображають й зневажають інших. Це також стосується тих, що дошкуляють іншим своєю невгамовною балакучістю. Як правило, це хоча й в досить експресивній, категоричній формі, та все ж лише оцінка й рекомендація звинуваченому самому виправитися: «Замкни си писок!» [3, с. 202], «Не погань писка!» [3, с. 709], «Май менший писок, більші очи» [3, с. 708], «Годі з писка холяву робити» [3, с. 708]. В окремих випадках порушника попереджають, що його можуть виправити силою: «Запри си писок, бо дістанеш по мельдунку!» [3, с. 708].

Використання такого вже знаного уснопоетичного кліше — це доволі мотивований творчий прийом, за допомогою якого новітній текст «вживляється» у фольклорну традицію. В такий спосіб новотвір сповнюється притаманними фольклору позитивними якостями: народністю, масовою суспільною значимістю змісту, відшліфованою художністю, усністю побутування та ін. І при цьому це не механічне використання традиції заради неї самої, як декорації, а її закономірне творче застосування з метою оригінального відображення й осмислення нової суспільної реальності.

Звідси в аналізованому тексті ідейно-смислову конотацію суб'єкта й об'єкта цього поетичного кліше змінено, фактично, на протилежну. При цьому й в естетичному плані воно набуває нового оригінального звучання й цим новаторством загострює увагу реципієнта. Тепер замість морально-етичної норми суспільства суб'єктом виступає одіозний московсько-комуністичний режим на чолі з його правителем-диктатором. І предикат, тобто його дія спрямована не на окремих негативних осіб, а на народного поета як на найбільшого представника й виразника цінностей та устремлінь широких суспільних мас. Знову ж таки інша й мета суб'єктної дії — не рекомендаційна виховна, а репресивна. Отож «затикання рота онучею» — це надзвичайно коротке, влучне й вичерпне, художньо довершене вираження того грубого, цинічного насильства московських поневолювачів над особистістю й творчістю Кобзаря. Водночас це й неперевершена характеристика самої влади, її моральної нікчемності, насильницько-садистичного єства, панічного страху перед силою духу й волелюбністю українців. Художня деталь «онуча» — брудна огидна ганчірка, як відповідний символ в особливий спосіб підсилює вираження справжньої сутності комуно-радянської системи та її керівництва.

«Заткати рота онучею» — хоча своїми витоками й сягає традиційної фольклорної поетики, проте вже значною мірою трансформована, оновлена метафора. Її особливою ознакою є те, що в ній художня правда цілковито співвідноситься з правдою історичною. Бо ж затикання рота ганчіркою — це не лише художня образність, але й досить часто застосовувана реальна практика масивної репресивної машини СРСР. Звідси помітним є цікаве явище, що його можна назвати «розметафоренням» метафори, коли художня умовність ніби стає прямим фотографічним відображенням реальності. При цьому також досягається потужний ефект достовірності представленого у тексті художнього узагальнення й типізації.

Примітно, що в тексті прямо не зазначено, кому саме закрили рота. З контексту зрозуміло, що передовсім йдеться про Т. Шевченка. Проте відсутність прямої про це вказівки — це вдалий творчий прийом розширення асоціативного поля, що як наслідок помножує ідейно-смислову наповненість тексту. Йдеться про розширення парадигми тих, над ким коять насильство. Крім Кобзаря з його творчим спадком, ще й в узагальненому плані — стосовно всієї української нації.

Проте народ не збирається мовчки коритися, не піддається залякуванню, не мовчить, а відважно говорить правду, виражаючи її у двох наступних рядках. Це коротке, влучне й надзвичайно ефективне заперечення владної брехні про успіхи сільськогосподарської реформи М. Хрущова, словоблудства про підвищення матеріального й культурного добробку селян. І робиться це за допомогою двох коротких, художньо типізованих картин, що дуже точно характеризують, до якого господарського й культурного стану хрущовська влада довела народ.

Не є таємницею, що вислів «ні корови, ні свині» — це поетичне кліше, що виникло й дуже широко використовувалося у фольклорній сатирі на сталінську колективізацію. Як приклад, наведемо хоча б наступні зразки:

Ні корови, ні свині,
Одіж рвана на мені,
В хаті нічим протопити,
Гріє Сталін на стіні [9, с. 185].
Або ось ще один:
Встань, Володю, подивись,
До чого ми дожились:
Ні корови, ні свині —
Тільки Сталін на стіні [13, с. 41].

Ідейно-смислове навантаження й художню специфіку цього поетичного кліше автор ширше розглянув у статтях «Сатиричне змалювання Сталіна у монострофах» [6] та «Фольклорна сатира на Сталіна як організатора й винуватця голодомору» [7].

Отож народний митець, виходячи із законів усно-поетичного творчого процесу, опирається на попередню фольклорну традицію, органічно вживлюючи її у свій твір. І це не просто механічне перенесення, а майстерно застосований прийом актуалізації, що не менш реально відображає новочасну дійсність — ініційовану Хрущовим насильницьку заборону селянам вести домашнє господарство. Крім влучного окреслення злиденного становища народу, це кліше тут виконує ще одне, нове, дуже важливе завдання. Через прийом ототожнення воно показує, що становище селян сталінських часів колективізації нічим не змінилося й залишається таке ж і за Хрущова. Звідси це твердження знову ж таки в'їдливо висміює так звані хрущовські реформи. Зазначено, що вони тільки на словах, що це звичайна демагогія, формальні маніпуляції, що мають на меті зберегти московсько-комуністичну систему без суттєвих змін.

При цьому в особливо дошкульний спосіб також викривається й висміюється й так звана хрущовська десталінізація. За допомогою прийому ототожнення стверджується, що за своєю сутністю через таке ж ставлення до народу, нещадного його економічного й духовного гніту, Хрущов попри нібито гучну критику й викриття злочинів Сталіна, фактично нічим від нього не відрізняється. Отож десталінізація в розумінні народу — це звичайна пропагандивна кампанійщина, загравання у демократію й лібералізацію, аби таким чином уникнути загрозливих для режиму соціальних збурень.

Художня картина «тільки радіо в стіні» — це адекватна оцінка народом розпочатої в епоху М. Хрущова масової радіофікації населення. З контексту бачиться, що говориться про цей процес з іронією, й це цілком вмотивовано. У цивілізованих, демократичних державах науковий прогрес, зокрема й радіо, використовувався на благо суспільства. Тим часом при тоталітарних режимах досягнення наукового прогресу були й залишаються передовсім засобами агітаційно-пропагандистського маніпулювання свідомістю народних мас з метою тримати їх у покорі а навіть і робити своєю опорою.

Ще сталінський режим широко використовував у своїх цілях таке модерне мистецтво, як кіно, й це теж не залишилося осторонь сатиричного фольклору. Так в одній з тогочасних моностроф співалося:

Нема хліба, нема кики,
Тільки кіно і музики...
Ми голодні і сумні,
З нами Сталін на стіні [1, с. 126].
Або, наприклад, ще такий вірш:
Мати в СОЗі, батько в СОЗі,
Діти плачуть на дорозі,
Нема хліба, нема сала,
Тільки кіно та вистава [1, с. 242].

Звісно, що народ чітко зрозумів справжню мету й завдання як сталінської кінофікації, так і хрущовської радіофікації, тому й відверто висміював їх.

Своєю ідейно-смисловою значимістю й художньою довершеністю аналізовану монострофу по праву можна віднести до кращих зразків української фольклорної політичної сатири.

Таким чином, наше дослідження у підсумку дає усі підстави констатувати, що у часи московсько-комуністичного поневолення України, попри численні фальшування, замовчування й заборони усієї правди про життя і творчість Т. Шевченка, Кобзар ніколи не переставав бути народним, національним поетом. Широкі суспільні маси не лише правильно сприймали його біографію та поетичну спадщину як найвищу духовну й філософську цінність, але водночас органічно використовували її креативний потенціал у своїй уснопоетичній творчості для вирішення злободенних суспільно-політичних, культурно-духовних та економічних проблем.

1. 33-й: Голод: Народна Книга-Меморіал / упоряд. Л.Б. Коваленко, В.А. Маняк. — Київ : Радянський письменник, 1991. — 584 с.
2. *Вовкодав В.* Доба сталінізму і застою у приказках земляків Кармелюка / Володимир Вовкодав // Прапор. — 1990. — № 6. — С. 167—171.

3. Галицько-руські народні приповідки : у 3-х т. / зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2006. — Т. 2. — 818 с. — (2-е вид.).
4. Історія України / відп. ред. Ю. Сливка ; керівник авт. кол. Ю. Зайцев. — Львів : Світ, 2002. — 520 с. — (Вид. 3-тє, перероб. і доп.).
5. *Луньо Є*. Поетизація і героїзація Євгена Коновальця у народних піснях / Євген Луньо // Український визвольний рух / Центр досліджень визвольного руху ; Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. — Львів, 2006. — Збірник 8. — С. 130—153.
6. *Луньо Є*. Сатиричне змалювання Сталіна у монострофах / Євген Луньо // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Т. CCLIX. Праці Секції етнографії і фольклористики. — Львів, 2010. — С. 583—626.
7. *Луньо Є*. Фольклорна сатира на Сталіна як організатора й винуватця голодомору (на матеріалі малих жанрів) / Євген Луньо // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. — Випуск 43. — Львів, 2010. — С. 157—168.
8. *Маланюк Є*. Малоросійство / Євген Маланюк // Український націоналізм. Антологія. — Т. 2 / упоряд. В. Рог. — Київ : Українська Видавнича Спілка ім. Юрія Липи, 2011. — 352 с.
9. *Мовчан Ю*. Незабутнє і непрощене: Історія однієї української селянської родини між двома війнами: Спогад / Ю. Мовчан ; вст. сл. авт. — Буенос Айрес : Наук.-досл. т-во укр. термінології, 1982. — 187 с. (185).
10. Народна поезія про хімію та хімічну промисловість / добірка, вступна замітка та примітка Д.О. Кушнаренка (с. Попівка на Конотопщині) // НТЕ. — 1959. — № 1. — С. 19—23.
11. *Остафійчук В*. Історія України: сучасне бачення / Василь Остафійчук. — Київ : Знання-Прес, 2007. — 424 с.
12. Пісні УПА / зібрав і зредагував Зеновій Лавришин // Літопис Української Повстанської Армії. — Торонто : Літопис УПА, 1996 ; Львів : Спільне українсько-канадське підприємство Літопис УПА, 1997. — 554 с.
13. Український політичний фольклор / упорядкування, передмова, коментарі Є.М. Пащенка. — Київ : Видавець Микола Петренко, 2008. —100 с.
14. *Юрик П*. Тільки Сталін на стіні. Фольклор епохи соціалізму та будівництва комунізму / зібрав та упорядкував Пилип Юрик. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://pilipyurik.com/index.php?option=com_content&view=article&id=640:2014-10-06-13-02-28&catid=27:2009-04-12-12-43-01&Itemid=54

Yevhen Lunyo

KOBZAR VS. DICTATOR: TARAS SHEVCHENKO'S PERSONALITY AND MOTIVES IN PEOPLE'S SUNG SATIRIZING OF MYKYTA KHRUCHEV

In the article written upon the bases of original textual small folklore genres by means of their detailed ideo-artistic analysis the point has been traced of T. Shevchenko's personal way and measure as well as his poetical motives were used in people's sung political satirizing of Kremlin dictator, the ruler of Soviet empire M. Khruchev.

Keywords: folklore political satire, T. Shevchenko, Testament by T. Shevchenko, small folklore genres, M. Khruchev, Moscow-Communist system, totalitarian regime.

Евген Луньо

КОБЗАРЬ ВЕРСУС ДИКТАТОР: ЛИЧНОСТЬ И МОТИВЫ ТАРАСА ШЕВЧЕНКО В НАРОДНОЙ ПЕСЕННОЙ САТИРЕ НА НИКИТУ ХРУЩЕВА

На основании оригинальних текстов малых фольклорных жанров с помощью их детального идейно-художственного анализа в статье прослежено каким образом и в какой мере мотивы поэтических произведений Т. Шевченко использованы в народной песенной политической сатире на кремлевского диктатора, руководителя советской империи Н. Хрущева.

Ключевые слова: фольклорная политическая сатира, Т. Шевченко, «Завещание» Т. Шевченко, малые фольклорные жанры, Н. Хрущев, московско-коммунистическая система, тоталитарний режим.



Анастасія МАРТИНОВА

ВІКТОР СВЯТІШІН — «СПІВЕЦЬ» ВИБОРЗЬКОЇ ЗЕМЛІ (1877—1942)[1]

Повертається із забуття ім'я Віктора Святішіна, вмілого рисувальника та доброго живописця, автора акварельних робіт, замальовок, фотографій із зображеннями історичних будівель рідного Виборга, природи Карельського перешийка. Ім'я художника добре відоме у Фінляндії, однак у самому Виборзі про нього практично нічого не знають.

Ключові слова: Віктор Святішин, Виборг, художник, акварель, туш, фотографія, учитель, музей, мистецтво, Карельський перешийок, Атенеум, Лахті, Салми.

Загальнокультурні відносини між Росією і Фінляндією мають тривалу і багату історію. Особливо яскраво вони проявилися в мистецтві. Фінський художник з російським ім'ям Віктор Святішин (Светіхін) на початку XX ст. написав безліч акварельних робіт з видами Виборга і Карельського перешийка. Крім того, він був талановитим фотографом, ілюстратором і вчителем малювання, і майже все життя майстра була пов'язане з фінським Виборгом. Як виявилося, у Фінляндії сприймають Віктора Святішіна саме як фінського художника. Фіни ставляться дуже трепетно до своєї культурної спадщини, тому увічнили пам'ять про Віктора Святішіна: із зображеннями робіт художника випущені поштові листівки, а в 2009 р. в місті Лахті виданий фінською мовою єдиний барвисто ілюстрований альбом про його творчість [8].

Зупинимося детальніше на стані вивченості цієї теми. Віктор Святішін абсолютно невідомий російським мистецтвознавцям. У Росії, в рідному місті художника, Виборзі, про нього практично нічого не знають, оскільки літератури російською мовою про цього художника немає, відомості уривчасті. Зважаючи на це, автор статті переклала частину каталога: *Tuula Pöyhiä (päätoim.), Leena Räty ja Sari Kainulainen (toim.). Viktor Svaetichin. Karjalan kuvaaja. — Lahti, 2009*. В той же час в № 1 за 2012 р. у газеті Виставкового центру «Ермітаж-Виборг» була розміщена невелика замітка «Віктор Светіхін — аквареліст, фотограф, художник» Еву Рейя і Леен Рятю, співробітників музею Південної Карелії м. Лаппеенранта, яка дає короткі відомості про життя і творчість художника. Крім того, на підставі нашого дослідження була опублікована стаття «З любов'ю про милого Виборгові: Віктор Светіхін» в № 31 за 2014 р. у газеті «Реквізит», яка містить коротку інформацію про життєвий шлях майстра. Особливий дослідницький інтерес представляє генеалогічне дерево сім'ї Святішиних, розміщене автором Rafael Olin на електронному ресурсі *gw5.geneanet.org*. Крім того, на інтернет-сайті музею Лахті (*lahdenmuseot.fi*) та електронному он-лайн ресурсі фінських музеїв (*suomenmuseotonline.fi*) ми можемо побачити деякі акварельні роботи Віктора Святішіна з музейних фондів. Наша стаття, крім мистецтвознавчого дослідження робіт художника, своєю метою ставить введення в науковий обіг ро-

[1] Українською мовою науковий матеріал про художника публікується вперше. Переклад з фінської А.Г. Мартинової.

сійського мистецтвознавства нового унікального мистецького та історико-культурного матеріалу.

В Історичному музеї міста Виборга, що розташовувався на Ратушній площі, до Зимової війни (1939 р.) зберігалося безліч акварелей, замальовок історичних будівель, фотографій художника [12]. Великий інтерес представляють фотографії В. Святішіна зі самого музею, його експозиції. Експозиція музею була вивезена до Фінляндії напередодні Зимової війни, тому скласти уявлення про колекції музею ми можемо тільки за фотографіями В. Святішіна. Акварелі художника представляють особливу цінність, оскільки на них зображений довоєнний Виборг, тобто місто до його входження до складу СРСР. Акварелі в подробицях зображують історичні будівлі Виборга і його околиць. Написані в світлих м'яких пастельних тонах вони привабливі як для пересічного глядача, так і професійного мистецтвознавця. З величезною любов'ю Віктор Святішін писав кожен куточок рідного міста. Роботи автора неможливо переплутати з чиїмись іншими, оскільки художню манеру Віктора Святішіна відрізняє дуже тонкий, індивідуальний стиль. Поряд з цим, серед робіт майстра неможливо виділити якусь одну, або декілька. Вони складають єдине стильове ціле, створені в одній техніці. У роботах Віктора Святішіна, на перший погляд, немає динаміки, руху, напруження, вони статичні. Однак уважніше ознайомлення з творами художника дає змогу зрозуміти, що гадана статика є відображенням особливого медитативного споглядального стану душі, що насолоджується красою та гармонією величної північної природи.

Звернемося до біографії майстра. Віктор Святішін народився 22 грудня 1877 р. в Салми[2] [8] в селі Тулем, в «садибі Юсупова» [4]. Віктор походив з багатодітної сім'ї і був молодшим із 11 дітей [10]. Його батько, глава сім'ї, Фрідріх (Феодор-Фріц) Святішін (Feodor (Fritz) Alexandrov Svaetichin, народився 1837 р. в Тайпалсаарі, фін. Taipalsaari), помер в 1881 р. в Салми. Після того як мати, Елізабет Святішіна (Elisabeth Alexandrina Maria Westenius, народилася у 1845 р.



Віктор Святішін. «Піщаний пляж», 1902 р. Техніка: масло, холст. Розміри: 34,5×51 см. Місцезнаходження: Міський музей Лахті, Фінляндія

в Або (сучасне Турку) — померла в 1912 р. у Виборзі) [10] овдовіла, вона піклувалася про одинадцятьох дітей одна. Найстаршому з дітей на момент смерті батька було дванадцять років, а молодшому — кілька місяців, самому ж Віктору було тоді чотири роки. Коли помер Фрідріх Святішін, сім'я жила в місті Виборзі в районі Пантсарлахті[3] [8]. Мати намагалася заробляти на життя шиттям, але засобів до існування було мало.

У Віктора проявився ранній інтерес до малювання. Відомий факт, що коли він пошкодив праву руку, то навчився малювати лівою, оскільки не міг дочекатися, коли заживе рука. Звичка малювати лівою рукою закріпилася на все життя, а праву руку він використовував тільки для письма. Різнобічно обдарований, Віктор займався різьбою по дереву, вирізав макети будівель, декоративні рами для своїх картин [7]. Художник дуже любив класичну музику, що згодом відбилося на його творчості, надаючи особливу гармонію композиційним побудовам полотен.

Свою освіту художник починав у народній школі міста Виборга, а потім, у період 1895—1898 рр., він вивчав малюнок і живопис в художній школі Виборзька друзів мистецтва під керівництвом художника Арвида Лільелунда (Arvid Liljeiundin). З 1898 по 1901 рр. він продовжив навчання в художній школі «Атенеум» в Гельсінкі. Віктор отримав

[2] Салми (фін. І. Карельського. Salmi, швед. Salmis) — селище в Піткярантском районі Карелії. Салмінський є адміністративним центром сільського поселення. З фінської мови назва селища перекладається як «протока».

[3] Пантсарлахті (фін. Pantsarlahti) — район міста Виборга, розташований між центром міста і Батарейної горою. Примикав до бастіону Панцерлакс, від якого і отримав свою назву. Зараз на цьому місці розташовується Садова вулиця.



Віктор Святішін. «Vesiportinkatu (вулиця Водяних Воріт / сьогодні Водяної Застави) і вежа (Часова)»,1905 р. Техніка: папір, акварель. Розміри: 18×26 см. Місцезнаходження: Міський музей Лахті, Фінляндія

ряд студентських стипендій (грантів), які дали змогу йому удосконалювати свою майстерність. Коли Святішін повернувся в Виборг з Гельсінкі, у нього була глибока художня освіта. Віктор почав працювати в середній школі вчителем малювання, а у вільний час присвячував себе творчій роботі [8]. Учні називали його «Ветехін», що краще лягало на фінську вимову [4].

У травні 1902 р. у Виборзі відбулася персональна виставка Святішіна в художній школі. До цього часу Святішін вже кілька років брав участь у різних художніх виставках. Перша згадка про це зустрічається вже в 1899 р., коли студент Віктор Святішін був прийнятий в мистецький колектив міста Тампере, де і була організована місцева виставка декоративно-прикладної творчості. В виставках, організованих мистецьким товариством Тампере, Святішін брав участь ще в 1903 і 1905 роках. Так само він брав участь у щорічних виставках у Виборзі 1900—1902 рр. і 1906—1908 рр., у весняній виставці товариства мистецтва Атенеум, що проходила в травні-червні 1901 р. і в 17-й щорічній виставці художнього товариства Турку навесні 1907 року [16].

Таким чином, кар'єра художника мала гарний початок. Віктора Святішіна оцінили як вмілого рисувальника та доброго живописця. У 1906 і 1908 рр. художник здійснив кілька поїздок до Німеччини, принаймні, на одну з них отримавши грант. Результатами поїздок з'явилися дві відомих в Німеччині акварелі «Näköala Berliinistä» (Вид Берліна) 1906 р., і робота «Kevätmaisema, aihe Hermdorffista» (Весняний пейзаж в Хермсдорфе) [8].

Як уже зазначалося, крім живопису та графіки одним з улюблених занять художника була фотографія. Це «нове» мистецтво завжди було важливою частиною життя художника, він плекав великий інтерес до його можливостей. Віктор Святішін зробив багато фотографій Виборга. Вдома у нього була спеціальна темна кімната, де він проявляв негативи і друкував фотографії [8]. Кожної весни він обходив місто та околиці, роблячи чудові знімки. Він фотографував і урочисті події, і людей, і будівлі. Віктор вставав до зорі і проявляв знімки, а до ранку весь будинок був завішаний фотографіями, що сохнули на мотузках [4]. Більше двохсот фотографій з колекції Святішіна виставлялися в Гельсінкі [8].

В лютому 1913 р. адміністрація Історичного музею міста Виборга вперше замовила роботу у Святішіна. Перед художником стояло завдання відобразити всі пам'ятні куточки Виборга і його околиць. Художник написав картину маслом із зображенням південних валів міста і затоки. Це полотно було завершено в квітні того ж року і куплено музеєм за 175 марок. Восени музеєм було придбано за 1030 марок ще додатково 24 акварелі і 30 малюнків тушшю, що зображують Карельський перешийок. Після цього музей став купувати роботи Віктора Святішіна регулярно: картини, малюнки, акварелі та фотографії. Наприклад, в листопаді 1916 р. було придбано 25 акварельних робіт і 22 малюнки тушшю, в грудні 1918 р. в цілому 70 різних робіт, а в грудні 1919 р. 104 роботи. Востаннє музей купував роботи Святішіна в березні 1939 року [8].

Всього Віктор Святішін виконав 904 акварелі, а також 188 фотографій і 68 вісім малюнків тушшю із зображенням Виборга до Зимової війни 1939 року [8]. Розуміючи, що кардинальні зміни політичного устрою, а також війна неминучі, вла-

да і мистецька громадськість Виборга прагнули зберегти образ міста, відображений в роботах майстра. Колекція, евакуйована з музею під час радянсько-фінської війни 1939 р., була передана пізніше фонду Торккель. З 1950 р. за рішенням Міністерства внутрішніх справ Фінляндії колекція зберігалася в Історичному музеї м. Лахті, а в 1990 р. право на розпорядження колекцією отримав Виборзький фонд (Viipuri Foundation). Зараз частина цієї колекції розташовується в Музеї Південної Карелії в місті Лаппеенранта [4].

У 1916 р. 39-річний Віктор Святішин одружився з Дженні Лідії Куваян (Jenny Lydia Kuvajan, 1888—1947) [10]. У тому ж році він почав будувати свій дім в Сяйнійо[5] (залізнична станція Сяйнійо до Зимової війни була четвертою за величиною в Фінляндії) на ділянці в 2500 квадратних метрів. Виборг був всього в милі від ділянки і, сівши на поїзд, можна було за чверть години повернутися в місто. Таким чином, Святішин оселився у власному будинку вже в зрілому віці. Коли у Віктора з дружиною з'явився свій будинок, художник посадив сад, став вирощувати різні сільськогосподарські культури, необхідні для родини. Сім'я художника в той час вже була немаленька — вона складалася з дружини, двох дочок [8] (Aija-Lis Svaetichin, Christel Svaetichin) і молодшого сина (Helge Svaetichin) [10], які з початку 1930-х рр. пішли у фінські школи. Однак ніхто з дітей митця не успадкував таланту батька, син Хельге став інженером, а молодша дочка Святішина — кваліфікованим картографом [8].

Пізній період творчості Святішина значиться глибокою любов'ю до природи рідного краю. Риболовля була спільним захопленням для Віктора Святішина і його сина Хельге. Художник любив спостерігати за рибами, птахами, цікавився рослинами, робив різні ботанічні та анімалістичні замальовки [8].

На початку Зимової війни 1939 р. Святішин з родиною був змушений покинути свій будинок і евакуюватися до Фінляндії. Але і в евакуації художник



Віктор Святішин. «Виборг. Імператорська вулиця. Двір» (сьогодні вул. Виборзька буд. 11), 1913 р. Техніка: папір, акварель. Місцезнаходження: Музей Південної Карелії м. Лаппеенранта. Фонд міста Виборга

малював у колишньому ритмі. Картини цих років були наповнені ідилічним настроєм, що відбивалося в пейзажах з видами сільської ріллі (Святішин і раніше захоплений сільським господарством), озер і лісів рідного краю [8].

Місто Виборг займав чільне місце у творчості художника, особливо в ранній і зрілий період його творчості. Пейзажна робота Віктора Святішина «Піщаний пляж», написана в 1902 р., зараз знаходиться в Історичному музеї фінського міста Лахті. На картині зображений зимовий вид Виборзької затоки з боку Виборзького, або Хіекка (фін. Hiekka), селища, типовий для півночі морозний зимовий день. Картина виконана олійними фарбами на полотні і складається з двох планів. Як на передньому плані, так і на задньому ми бачимо рибальські човни, занесені снігом. Затока частково замерзла, заливши покритий льодом припорошені снігом. Художник досягає відчуття морозного зимового дня шляхом чергування темних і світлих плям і переважання білого кольору. Небо на полотні зображене в сіро-синіх барвах з додаванням білил. При першому враженні від картини створюється відчуття димки. Темні акценти художник розставляє на конкретних предметах: рибальські човни, будиночки. Саме тому вони виглядають темними плямами на світлому фоні. Якщо подумки провести кілька горизонталей, то ми побачимо, що їх всього три. Перша горизонталь починається з нижнього лівого кута, зліва направо. Другу горизонталь можна подумки

[4] «Виборг і його околиці початку XX століття». З анотації до виставки «Види Виборга і парку Монрепо в акварелях Віктора Светіхіна».

[5] Сяйнійо (фін. Säiniö). Нині Верхньо-Черкасово, залізнична станція Виборзького напряму. Платформи станції розташовані в селищі Черкасово Виборзького району Ленінградської області, між платформами 117 км і Лазаревка. Станція частково розташована в місті Виборзі.



Віктор Святішін. «Виборг. Бастіон Пантсарлахті і початок Імператорської вулиці» (бастіон Панцерлакс і вул. Виборзька), 1905 р. Техніка: папір, акварель. Місцезнаходження: Музей Південної Карелії м. Лаппеенранта. Фонд міста Виборга

прокреслити паралельно до піщаного пляжу, охоплюючи кам'яні укріплення, рибальські човни. Третя горизонталь — це темний ліс на задньому плані, витриманий в темно-синіх тонах з додаванням білил, і закінчується жовтуватою серпанком в правому верхньому кутку картини. Всі три плани об'єднує невеличкий вітрильний човен. Саме це зображення парусника поглиблює композицію, надає їй повітряної атмосфери. Крім того, художник робить акцент на вітрильному човні зі знятими вітрилами ще й для того, щоб підкреслити раптовий прихід зими. З цією ж метою Святішін пише на другому плані і рибальські човни, припорошені снігом. Введення чистих темних фарб в композицію: світло і темно-коричневих, синіх, сіро-синіх створюють ритмічну різноманітність, вносять мажорні ноти і є прийомом, що робить композицію разюче живою. Ритм художник передає за допомогою кольору і великого простору, які створюють загальний спокійний настрій картини, налаштовують на умиротворення. Колірні контрасти полотна засновані на змішуванні холодного і теплого. Лінія горизонту на картині досить висока, і небо займає лише невелику частину композиції. Небо тут виступає як частина композиційного фону, що допомагає художнику спрямувати погляд глядача на ліс і будиночки на задньому плані. Формат картини горизонтальний (витягнутий), тим самим художник задає вектор розгортання оповідної композиції. Загальний колорит картини м'який, спокійний і на глядача діє заспокійливо. Фактура барвистого шару картини матова, злита, гладка. Необхідні кольори і відтінки досягались художником шляхом змішування фарб на палітрі. Головний задум полотна «Піщаний пляж» — написання характерного для північних широт зимового морозного дня Виборга.

На іншому полотні, 1905 р., «Vesiportinkatu (вулиця Водяних Воріт, нині Водяної Застави) і вежа (Годинна)» зображено літній пейзаж. Зараз робота також знаходиться в Історичному музеї м. Лахті. Пейзаж написаний на папері в улюбленій акварельного техніці художника і складається з декількох планів. На першому плані є середньовічна вулиця, що піднімається в гору, з боків якої стоять дерев'яні споруди. На другому плані у кінці вулиці Годинна вежа, оточена листям дерев. Композиція гарно прочитується завдяки чіткому розподілу колірних мас. Салатово-зелене листя дерев, світло-коричневі тони дерев'яних будинків, розташовані по обидва боки вулиці, сірі тони бруківки і білосніжна Годинна вежа виконані в пастельних тонах. Ліва сторона вулиці в тіні. На будівлі, розташованій праворуч, ми бачимо яскраві тіні, які падають зліва направо. По розташуванню тіней ми можемо зробити висновок про те, що на картині зображений вечір річного спекотного дня. На вежі стрілки показують час нечітко і розрізнити хвилинну і годинну стрілки важко, але якщо вдивитися, можемо побачити, що годинник на вежі показують 7 годину вечора. По сіро-блакитному небу пливуть перисті хмари. Будівля Годинна вежа виглядає світлою плямою на загальному, більш насиченому темному тлі, тим самим контрастуючи з навколишнім середовищем. Якщо подумки намалювати кілька вертикалей на картині, то їх вийде близько шести. Єдина горизонталь відокремлює вулицю Водної Застави від Годинної вежі, і тим самим ділить композицію картини на дві частини. Ритм картини переданий не тільки геометрією форм, але і кольором, світлом і контрастом, створюючи загальний настрій картини і налаштовуючи глядача на піднятий лад. Колірні контрасти полотна засновані на чергуванні холодного і теплого. Підмішування сірого кольору нейтралізує інші кольори і робить їх «сліпими», тим самим створює ефект спекотного сонячного дня. Це дозволяє нам зробити висновок, що художник майстерно володіє мистецтвом кольору, оскільки досить бляклі сірі тони на його картині здаються живими завдяки сусідству з яскравими від-

тінками зеленого, салатового. Систему колористичних відносин даного полотна можна було б представити в наступних порівняннях: холодний-теплий, тіньовий-сонячний, далекий-близький. Ці різні способи зіставлення контрастних композиційно-колористичних складових засвідчують величезні можливості художника для досягнення мальовничості і загальної атмосфери особливого звучання твору. Горизонт на картині практично невидимий. Його закриває будівля Годинної вежі і, на другому, плані. У поле зору глядача потрапляє тільки невеликий шматок неба за вежею. Все це надає особливої «щільності» зображуваного, посилюючи враження матеріальності спекотного літнього дня. Цьому враженню сприяє і фактура барвистого шару картини, вона матова, злита, гладка. Просторова орієнтація композиції картини — вертикальна. Художник невипадково обрав саме такий вектор композиції, який як би зупиняє динаміку дії, сприяючи створенню атмосфери умиротворення. Головний задум цього полотна — закарбувати один з погожих літніх днів Виборга, які такі рідкісні для цих широт.

Акварельна робота «Виборг. Імператорська вулиця. Двір» (1913) із зібрання художнього музею Південної Карелії м. Лаппеенранта (Etelä-Karjalan taidemuseo) цікава не тільки насиченим яскравим колоритом. На картині зображений дворик по вулиці Імператорській (нині Виборзька, буд. 11), який нині практично втрачений. Святішин використовує яскравий насичений цегельний колір для написання залізних дахів будівель. За невеликою дерев'яною спорудою, якої сьогодні немає, знаходиться собор монастиря «Чорних братів», споруда XV—XIX ст. (Церква Домініканського монастиря), нині майже зруйнований. Зліва за будівлею визирає шпиль цегляного кольору будівлі вежі Ратуші. Колірні контрасти полотна, як і на багатьох інших картинах художника, засновані на чергуванні холодного і теплого тонів. Шпиль вежі Ратуші знаходиться за монастирем зліва і горизонту на картині ми не бачимо, однак, виходячи з розташування архітектурних споруд, напрошується висновок, що він займає половину полотна. На картині зображений сонячний літній день, і тому зображення пронизане потоком світла. Картина написана повітряними, яскравими фарбами, чітко окреслені лінії моделюють давно втрачені архітектурні споруди. Піщана



Віктор Святішин. «Монрепо. Капела», 1919 р. Техніка: папір, туш. Місцезнаходження: Музей Південної Карелії м. Лаппеенранта. Фонд міста Виборга

поверхня землі, стіна дерев'яного будиночка так сам цегляний будинок по ліву сторону залиті потоком золотистого кольору, який розчиняється в переливах найтонших відтінків перлинно-сірого, сіро-блакитного, світло-коричневого, бежевого, персикового кольорів. Вся картина пронизана світлом, як і багато полотен Святішина, — така велика сила фарб, що створюють враження глибини простору, м'якого повітря. Світло надає жвавість композиції, осяваючи дерев'яні споруди і відкидаючи від них тінь. Світло пронизує сходинки дерев'яних приставних драбинок, лягає на піщаний ґрунт і на кам'яні стіни будівель, а по небу повільно пливуть білі перисті хмари. Від полотна віє життєрадісністю, чудовою легкістю, енергією яскравого сонячного дня. Перше враження від картини «Виборг. Імператорська вулиця. Двір» — це відчуття захоплення — так тонко зумів передати Святішин стан спокійного літнього дня в одному з двориків фінського Виборга.

Інша робота Віктора Святішина «Виборг. Бастіон Пантсарлахті і початок Імператорської вулиці», 1905 р. (бастіон Панцерлакс та вул. Виборзька), написана так само в улюбленій акварельній техніці художника. Полотно знаходиться в музеї Південної Карелії м. Лаппеенранта. Робота незвичайна своїм колоритом. Першим відмітним моментом, який приковує до себе погляди — це насичений салатово-зелений колір трави. Картина просякнута торжеством життя, оскільки зелений колір символізує саме життя. Вражаюче, як художник пише оборонну споруду XVI ст. середньовічного Виборга, вміло поєднуючи його з рельєфом місцевості,



Віктор Святішин. «Монрепо. Арочний міст», 1919 р. Техніка: папір, туш. Місцезнаходження: Музей Південної Карелії м. Лаппеенранта. Фонд міста Виборга

розташуванням серед навколишнього багатої рослинності. Колись давно бастіон Панцерлакс був найважливішим елементом в системі укріплень фортеці на узбережжі Виборзької затоки, і за товстими стінами досі знаходяться приміщення, за якими ховався цілий гарнізон. Однак на картині художника ми бачимо, як бастіон густо заріс травою, що лише ще раз підкреслює торжество природи. Художник дуже тонко передає красу цього куточка середньовічного міста, зображуючи облицьований валунами бастіон Панцерлакс, який художник пише жовтими, коричневими і блакитними фарбами з додаванням білил, невелику стежку, що піднімається від Виборзької вулиці на стіну бастіону, цегляні стіни, рясно засаджену зелену траву, дерев'яні будиночки вдалині, шпиль вежі Ратуші... Великі білі хмари пливуть по небу. Темна коричнево-сіра тінь у лівій частині картини лише підкреслює літню спеку, а відчуття відкритого простору, легкості пом'якшує всі обриси. Повнота природного сприйняття, природи в єдності з людиною поєднуються в цьому полотні з тишею, споглядальним замилуванням красою пейзажного виду.

Протягом усього свого творчого життя Віктор Святішин залишався реалістичним і точним спостерігачем природи. Найулюбленішим мотивом Святішина була природа, і особливо ліс. Віктору Святішину, як і великому російському художнику, співцеві лісу І. Шишкіну, вдавалося точно, і одночасно поетично, передавати атмосферу конкретного типу лісу.

Цікаві своєю докладною прорисовкой деталей графічні роботи Віктора Святішина, виконані тушшю на папері. Робота «Монрепо. Капела» була намальована художником в 1919 р. і знаходиться сьогодні в музеї Південної Карелії м. Лаппеенранта. На картині зображена капела «Людвигсбург» на острові Людвігштайн з боку кам'яних сходів біля вершини скелі. Сюжет цієї роботи, як і назва самого парку (фр. Mon Repos — «мій спокій») — утихомирює. У композиції іншої графічної роботи «Монрепо. Арочний міст», намальованої так само в 1919 р., головним є один з китайських арочних містків, які були втрачені у воєнний час (нині відновлені). Звертаючись до історії парку «Монрепо», під пагорбом Маріентурм в кінці XVIII ст. була створена система штучних ставків і острівців, які з'єднувалися китайськими арочними містками, забезпеченими шлюзами для регулювання рівня води у ставках. Що важливо, містки були створені за проектом архітектора Д.А. Мартінеллі в 1798 р. і спочатку були кольоровими (ймовірно, використовувалася позолота). Разом з павільйоном Маріентурм арочні містки складали єдиний комплекс — «образ Китаю» в східній частині парку. Святішин відобразив дуже тонко цей цікавий сюжет у своїй роботі, копітко прорисовуючи деталі і використовуючи штрихи різної форми, товщини і сили натиску.

Ті, хто знав художника, казали, що Віктор був дуже простим і товариським, з великими знаннями в різних областях, розбирався і в актуальних питаннях політики, дуже привітним, доброзичливим, оптимістично ставився до життя. Він любив шахи, спиртним не захоплювався, і навіть під час війни не купував нічого на чорному ринку [4]. Одним із проявів його життєлюбства була його постійна працездатність. Навіть коли 63-річний художник переїхав з родиною в Гельсінкі в 1940 р. і там отримав роботу в Національному музеї Фінляндії, він енергійно взявся за справу. Зокрема, для фотоархіву музею Святішин готував фотографії з підписами англійською та німецькою мовами, одночасно за два роки художник створив цілу серію автопортретів [11].

Твори Віктора Святішина початку 1940-х рр. становлять епогей творчого розвитку художника. У них повною мірою позначився багаторічний художній досвід, що виводить роботи на новий рівень. Роботи майстра цього періоду ставали все більш складними і вишуканими за кольором. Художник навчився віртуозно керувати колірним балансом.

Роботи Віктора Святішина практично не продавалися: він був невмілим продавцем і не міг належно оцінити свою працю. Помер художник, як і багато його сучасників, в «чоботях». Він працював, як усі чоловіки, які не пішли на фронт, на важкій фізичній роботі, яка, врешті-решт, надломила серце вже літньої людини. Помер Віктор Святішин від інфаркту в Гельсінкі 27 листопада 1942 р. у віці 64 роки [4], залишивши після себе цілий ряд чудових робіт, які зараз знаходяться в декількох музеях, зокрема міському історичному музеї Лахті (Lahden historiallinen museo) [13], художньому музеї Південної Карелії г. Лаппеенранта (Etelä-Karjalan taidemuseo). У війну колекція постраждала, збереглося всього 557 робіт [4]. Відомо також, що картини, які не перебували на момент смерті майстра в музеях, успадкувала старша дочка художника [11].

Певна зацікавленість до біографії та творчості художника проявилась в останні три роки, відколи в міському Історичному музеї міста Лахті з 17 травня 2013 р. по 16 березня 2014 р. проходила виставка з фондів музею «Viipuri mon amour», на якій, серед інших експонатів Виборзького історичного музею, вивезених з Виборга в 1944 р., були представлені й картини художника Віктора Святішина із зображенням Виборга і околиць. Вперше у Виборзі роботи Святішина представили в 2011 р. у виставковому центрі «Ермітаж-Виборг» — на виставці «Виборг і Карельський перешийок в акварелях Віктора Святішина (Светіхіна) з фондів Окружного музею Південної Карелії міста Лаппеенранта». Так само з 11 червня по 31 серпня 2014 р. деякі роботи Віктора Святішина були вперше представлені в ГМЗ «Павловськ» на виставці «Види Виборга і парку Монрепо в акварелях Віктора Светіхіна». Всього було виставлено 20 акварельних і графічних робіт із зібрання художнього музею Південної Карелії м. Лаппеенранта (Etelä-Karjalan taidemuseo): «Селянський будинок Ускіла Виборзького приходу» (1917), «Вид Теріокі» (1926), «Виборг. Вулиця Водяних воріт, 2» (1918), «Виборг. Імператорська вулиця. Двір» (1913), «Виборг. Вулиця Костянтинівська» (1919), «Виборг. Вулиця Вартової башти, буд. 8» (1918), «Виборг. Катерининська вулиця, 25» (1912), «Виборг. Церковна вулиця» (1918), «Виборг. Двір» (1905), «Виборг. Фронтон парафіяльної церкви» (1919), «Виборг. Театральна вулиця» (1918), «Виборг. Бастіон Пантсарлахті і початок Імператорської вулиці» (1905). А також графічні роботи, виконані тушшю: «Виборг. Вулиця Південного валу» (1880), «Виборг. Вулиця Південного валу, буд. 18» (1919), «Монрепо. Міст» (1919), «Монрепо. Вяйнемяйнен грає на кантеле» (1919), «Монрепо. Капела» (1919), «Монрепо. Арочний міст» (1919), «Монрепо. Бібліотечний флігель» (1919), «Монрепо. Колона» (1919). На акварелях і малюнках, які представили на виставці, зображені: види кріпосних стін замку, вулиці міста, сувора північна краса парку Монрепо, селянські будинки Карельського перешийка, природна краса паркових пейзажів, які побачив і зберіг для нащадків уродженець Російської імперії, фінський художник з російським ім'ям — Віктор Святішин.

Для сучасного російського і зарубіжного мистецтвознавства представляє великий інтерес образ фінського Виборга на початку XX століття. Яким було місто Виборг на початку XX ст., ми можемо дізнатися з робіт художника. Колекція робіт художника Віктора Святішина дає відповіді на багато історико-художніх, етнографічних запитань, оскільки майстер скрупульозно відобразив кожну архітектурну споруду, а, як було згадано раніше, багато будівель в результаті двох руйнівних війн зникли з лиця землі.

Введення в науковий обіг вітчизняного мистецтвознавства творчості видатного фінського художника — Віктора Святішина — є не тільки розширенням художніх просторів для сучасного дослідника, але й має культурно-історичне значення для відновлення історичної «пам'яті місця» міста Виборга.

1. *Адаскина В.И.* Знакомьтесь — Выборг / В.И. Адаскина, И.П. Вассель. — Ленинград, 1965. — 135 с.
2. *Адаскина В.И.* Выборг. Путеводитель / В.И. Адаскина, Н.И. Закатилов. — Ленинград, 1969. — 138 с.
3. *Воронина О.* Первые друзья искусства в Выборге / О. Воронина // Выборг. — 2011. — № 38.
4. ВЦ «Эрмитаж-Выборг». Эву Рейя, Леену Рятю. Виктор Светихин — акварелист, художник, рисовальщик / ВЦ «Эрмитаж-Выборг». — 2012. — № 1.
5. *Калинина Л.Г.* Выборгские истории: Сборник исторических статей / Л.Г. Калинина. — Выборг, 2003. — 192 с.
6. *Кепп Е.Е.* Выборг / Е.Е. Кепп. — Выборг, 1986.
7. *Мартынова А.* С любовью о милом Выборге: Виктор Светихин / А. Мартынова // Реквизит. — 2014. — № 31 (387).

8. Tuula Pöyhiä (päätoim.), Leena Räty ja Sari Kainulainen (toim.). Viktor Svaetichin. Karjalan kuvaaja. — Lahti, 2009.
9. Agricola julkaisut. — Электронный ресурс. URL: http://agricola.utu.fi/julkaisut/kirja-arvostelut/index.php?
10. Виктор Святишин. Генеалогическое древо. — Электронный ресурс. URL: http://gw5.geneanet.org/rafaelo?lang=it;p=viktor;n=svaetichin.
11. Virtuaali Vuoksi. Virtuaalimatka saimaalta laatokalle. — Электронный ресурс. URL: http://www3.lut.fi/eki/vuoksivirtaa/virtuaalimatka_vuoksella/jokihaasteena/viktor_svaetichin.
12. Выборгский исторический музей. Ristikivi. Частный архив Карельского перешейка. — Электронный ресурс. URL: http://ristikivi.spb.ru/albums/viipuri-museo.html?photo.
13. Музей Лахти. — Электронный ресурс. URL: http://www.lahdenmuseot.fi/museot/en/lahti-art-museum/collections.
14. Museovirasto. — Электронный ресурс. URL: http://suomenmuseotonline.fi/fi/kohde/.
15. Салми-Мийнала. — Электронный ресурс. URL: http://www.kolumbus.fi/leo.mirala/Miinala/MiinalaX.htm.
16. Suomalaisen kuvataiteen bibliografia. Svaetichin Viktor. [Электронный ресурс]. URL: http://kirjava.fng.fi/bibliografia/bibliografiat.php?path=&res.
17. Finnish Museums Online. [Электронный ресурс]. URL: http://suomenmuseotonline.fi/en/kohde/.

Anastasia Martynova

VIKTOR SVJATISHIN (1877—1942), A SONGSTER OF VYBORGH LAND

Out of oblivion has been turned the name and creative work by Vyborg painter Victor Svjatishin skillful draughtsman and gifted panter, watercolourist, sketchist, photograper of his native town historic buildings as well as natural views of Karelian Isthmus. Artist's figure has been quite good known in Finland; in Vyborg as for now it was perfectly forgotten.

Keywords: Viktor Svjatishin, Vyborg, artist, watercolor, indian ink, photography, Museum, art teacher, Karelian Isthmus, Atheneum, Lahti, Salmi.

Анастасия Мартынова

ВИКТОР СВЯТИШИН (1877—1942), «ПЕВЕЦ» ВЫБОРГСКОЙ ЗЕМЛИ

Возвращается из забвения имя Виктора Святишина, умелого рисовальщика и хорошего живописца, автора акварельных работ, зарисовок, фотографий с изображениями исторических зданий родного Выборга, природы Карельского перешейка. Имя художника хорошо известно в Финляндии, однако в самом Выборге о нем практически ничего не знают.

Ключевые слова: Виктор Святишин, Выборг, художник, акварель, тушь, фотография, учитель, музей, искусство, Карельский перешеек, Атенеум, Лахти, Салми.



Святослав БАБІЙ

АРХІТЕКТУРНИЙ КОМПЛЕКС МІЖНАРОДНИХ СХІДНИХ ТОРГІВ У ЛЬВОВІ: ІСТОРІЯ, ПРОБЛЕМИ ЗБЕРЕЖЕННЯ

Розглядається історія забудови верхньої тераси Стрийського парку в контексті формування архітектурного комплексу «Східних торгів». Проаналізований поточний стан будівель комплексу, запропоновані першочергові заходи щодо подальшого їх збереження, експлуатації, розвитку.

Ключові слова: Львів, архітектурний комплекс, міжнародний ярмарок «Східні торги», Стрийський парк, міжвоєнний період.

Після лихоліть Першої світової та українсько-польської війн і корінного перелому в польсько-радянській війні на користь Польщі, виникає необхідність відбудови знищеної бойовими діями економіки. За ініціативою галицьких купців та промисловців у квітні 1921 р. на зборах у Львівській торгово-промисловій палаті затверджується проект проведення у Львові міжнародного ярмарку «Східні торги», метою якого декларувалось налагодження торговельних зв'язків зі східними сусідами Польщі [22, с. 5; 23, с. 5]. Варто зауважити, що цей задум не був випадковим, оскільки Галичина в складі Польщі межувала з трьома країнами — Чехословаччиною, Румунією та УРСР. Перший міжнародний ярмарок «Східні торги», відкриття якого припало на 15 вересня 1921 р., користувався несподіваним успіхом, у зв'язку з чим було прийняте рішення проводити його щорічно.

Після нетривалих дебатів, під час яких кілька разів змінювалось місце дислокації [24, с. 4; 26, с. 5], для потреб торгів було виділено територію верхньої тераси Стрийського парку, де в 1894 р. проводилась загальна крайова виставка та, епізодично, менші виставкові імпрези (наприклад, ярмарок виробів краю 1904 р. та виставка 2-ї австрійської армії 1916 р.) [27, с. 5]. Цю ділянку було обрано через наявність відповідної інфраструктури — близькість електростанції, можливість влаштування залізничної гілки від станції Персенківка, присутність трамвайної лінії, водонапірної вежі, ряду атракцій та споруд тощо. Впродовж періоду діяльності ярмарку в 1921—1939 рр. на терені постає низка виставкових павільйонів, більшість з яких була запроектована такими відомими представниками львівської архітектурної школи, як Альфред Захарієвич (син Юліана Захарієвича), Євген Червінський, Ян Новорита, Генрик Заремба, Ян Багенський, Тадеуш Врубель, Вавжинець Дайчак, Броніслав Віктор, Міхал Ульям.

Перше десятиліття свого існування «Східні торги» були одним з найпотужніших виставкових полігонів центрально-східної Європи та впевнено конкурували зі своїм основним суперником в Польщі — міжнародними познанськими торгами. Після проведення в Познані Загальнонаціональної виставки 1929 р., що збільшила виставкові потужності вдвічі, та початку світової економічної кризи, остаточно зайняли друге місце [31].

Крапку в історії львівського ярмарку поставила Друга світова війна. 17 вересня 1939 р. радянські



Схема збереження архітектурних об'єктів на території комплексу Східних торгів у м. Львові (креслення автора)

війська вторглися на територію Східної Галичини і 22 числа зайняли Львів. Внаслідок обстрілу території та діяльності військових, значну частину будівель було пошкоджено чи зруйновано. Під час війни та в перші післявоєнні роки терен «Східних торгів» займали різноманітні військові режимні об'єкти.

Внаслідок входження Західної України до складу СРСР і возз'єднання з УРСР, Львів втрачає статус міжнародного торгового центру, потреба в ярмарковому полігоні відпадає. Для потреб обласної сільськогосподарської виставки, що проводилась у Львові з 1950-х рр. до 1965 р., збережені павільйони перебудовують та відновлюють. З часом павільйони втрачають виставкову функцію, перетворюючись в ресторани, спортивні об'єкти тощо.

За останні десятиліття об'єкти комплексу зазнають все більше руйнувань та видозмін, що в найближчій перспективі загрожує зникненням унікального не лише на українських теренах архітектурного ансамблю. Вивчення та фіксація проблем, що виникли, дасть змогу попередити подальші руйнації та сприятиме детальнішому розкриттю історичної, архітектурної та містобудівної суті досліджуваного об'єкту.

В межах дослідження проаналізовано 20 об'єктів, споруджених в 1894 та 1921—1936 рр., які сьогодні знаходяться в різному стані збереження. З них 5 будівель періоду Загальної крайової виставки 1894 р. (№ 1—5 на схемі), 9 великих виставкових павільйонів періоду «Східних торгів», зведених в межах 1921—1936 рр. (№ 6—14), 3 виставкових кіоски споруджені в 1920-х рр. (№ 15—17), в'їзну браму, одну адміністративну та одну складську споруду цього ж періоду (№ 18, 19, 20).

Визначення стану збереження проводилося за наступними критеріями:

Стан збереження без значних змін — споруда зберегла первісні обриси плану, членування фасадів, силует. Допустимі незначні втручання, на зразок замурування старих чи пробивання нових віконних та дверних прорізів, внутрішнє перепланування без порушення конструктивної схеми, невеликі прибудови, надбудови тощо, які не спотворили задуманого автором зовнішнього вигляду будівлі.

Стан збереження з частковими перебудовами — споруда втратила первісну конфігурацію та силует, присутня зміна несучих конструкцій, проте повністю чи частково проглядаються форми первісного об'єму.

Стан збереження з ґрунтовними перебудовами — внаслідок радикальних втручань в субстрат будівлі, первісні форми не прочитуються. Збережені елементи сприймаються чужорідними та випадковими в новому об'ємі, або не проглядаються зовсім.

Стан руїни — повністю втрачена частина конструктиву споруди (наприклад конструкція даху, ділянки несучих стін, фундаментів тощо), об'єкт не експлуатується і не приймаються жодні заходи для запобігання подальшої руйнації.

Збережені лише окремі елементи — споруда втрачена, проте чітко проглядаються її контури чи елементи вертикального планування.

В даному досліджені не проаналізовано будівлі, споруджені після 1939 р., залишки двох невеликих будівель, що не вдалось ідентифікувати, кіоск, ряд допоміжних споруд (сучасних трансформаторних підстанцій, підземних громадських туалетів, кіосків тощо), та об'єкти транспортної інфраструктури.

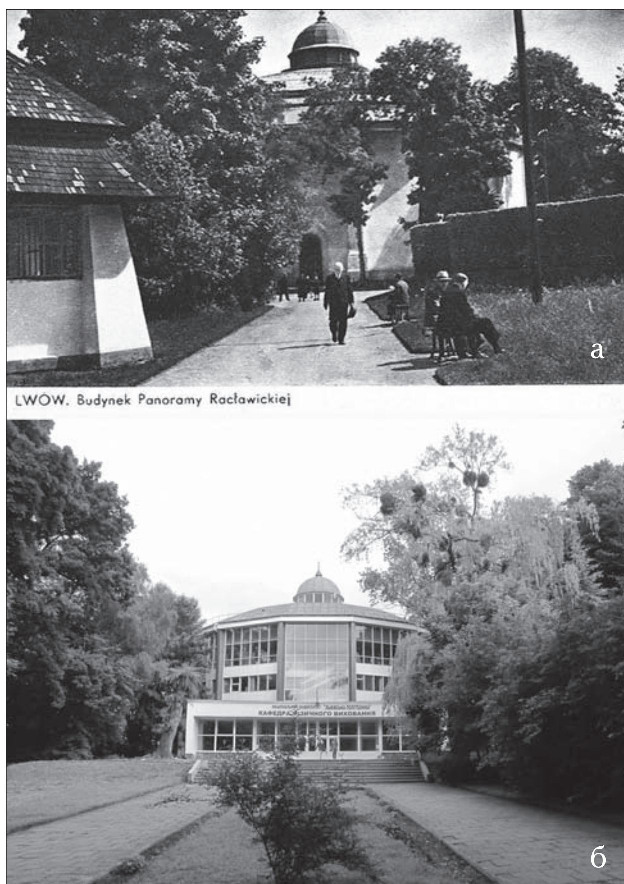
1. Ротонда Рацлавицької панорами

Історія: Будівництво цієї унікальної для львівського регіону споруди було завершено в липні 1893 р. за проектом львівського архітектора Людвіка Балдвіна-Рамулта для експозиції монументального твору художників Яна Стики та Юліуша Коссака — панорами битви під Рацлавіцями (також відома як «Рацлавіцька панорама»). Конструктивно споруда представляла металевий несучий каркас [20, с. 163] із 16 опор, що в плані творили правиль-

ний шістнадцятигранник, вивершений купольним дахом по металевих фермах. У верхній частині даху був влаштований світловий барабан-сигнатурка із фігурним щогловим завершенням. Зовнішні стіни споруди були оздоблені декором ренесансного характеру [20, с. 163]. Несучим опорам було надано вигляду пілястрів, завершених декоративними вазонами (останні втрачені ще на поч. XX ст.), огороджувальні конструкції вкрито рустом. Батальне полотно мало габарити 15 х 120 м та розташовувалось всередині по зовнішньому периметру будівлі. Для його огляду слід було піднятись від входу, що знаходився в одній із західних граней, на внутрішній оглядовий майданчик [21, с. 12]. Будівля була значно пошкоджена під час бойових дій Другої світової війни, у стані руїни простояла до перебудови під спортивний корпус Львівського політехнічного інституту, середина XX століття. Полотно панорами в 1946 р. було передане польській громаді, яка транспортувала його до Вроцлава, де в 1985 р. після тривалої реставрації воно стало доступним для огляду в новому павільйоні [32].

Сучасний стан: Зміна функції, тривалий період руїни та ґрунтовна реконструкція споруди в сер. XX ст. призвели до втрати нею автентичного вигляду та значного об'єму первісного субстрату (за попередньою оцінкою автора близько 80—90% втрачено). Різниця у числі граней (16 в 1893 р. та 12 сьогодні) наводить на припущення, що оригінальну несучу конструкцію було замінено новою. Те саме стосується даху та покрівлі: якщо на довоєнних світлинах чітко простежуються кілька дахових заломів, зумовлених конструкцією, то теперішня форма даху є пологою. Аналіз та зіставлення габаритів будівлі на історичних світлинах і картографії з сучасними підтверджує цю гіпотезу. Ще одним наслідком реконструкції є повна втрата зовнішнього декору. Замість глухих простінків між опорами влаштовано світлопрозорі навісні фасади, головний вхід перенесено на північний захід, в сторону центральної алеї комплексу. Єдиним елементом, що за всіма параметрами збігається із зображеним на історичній іконографії, є даховий барабан зі шпилем.

Із високою вірогідністю можна стверджувати, що на сьогодні ми маємо справу із довільною реплікою первісної пам'ятки, виконаною на досить високому рівні. Сучасна функція (використовується як спортивний навчальний корпус № 22 НУ «Львівська політехніка») скоріше сприяє збереженню, оскільки не є вторинною. Не зважаючи на втрату автентичності будівля є важливим композиційним акцентом комплексу «Східних торгів» та є архітектурним відзнакуванням центрального для нього історичного об'єкту.



Ротонда Рацлавицької панорами, а) фото міжвоєнного періоду з сайту http://rezerwacja-panoramy-raclawickiej.pl.tl/, б) фото автора 04.06.2014

2. Палац мистецтв

Історія: Споруджений для Загальної крайової виставки у Львові за проектом Франтішека (Франциска) Сковрона в 1894 р. при участі архітекторів Григорія Пежанського та Міхала Лужецького. Палац збудований у стилі історизму та має наближений до прямокутника план, витягнутий з заходу на схід, із дворівневим центральним ризалітом та бічними однорівневими крилами, завершеними на торцевих наріжниках невеликими банями. Матеріал стін — цегла. Фасади оздоблені декором неоренесансного характеру (в тогочасній літературі — в стилі італійського відродження [19, с. 397]): головний





Палац мистецтв, а) фото міжвоєнного періоду з сайту http://kresy24.pl/, б) фото автора 04.06.2014

вхід вирішений у вигляді тріумфальної арки з чотирма пристінними колонами та аттиком, увінчаним скульптурною групою (на сьогодні втрачена), по обидві сторони входу, в нішах поміж колонами розташовані дві алегоричні скульптури; площини фасадів бічних крил почленовані чергуванням пілястрів та арок. Первісно планувальну структуру палацу утворювала шеренга невеликих анфіладних приміщень, що по периметру оточували групу з трьох крупних залів, які освітлювались через верхній ряд вікон, влаштованих у заломах дахів. Зі сторони головного фасаду є вестибюль [18, с. 7].

Під час раннього етапу підготовки до «Східних торгів» влітку 1921 р. будівля палацу спершу розглядалась як центральний павільйон майбутнього ярмарку [25, с. 5]. Коштом 4000000 польських марок було проведено внутрішню реконструкцію [29, с. 4]. Вірогідно, після цієї перебудови виникають два поверхи службових приміщень у південних анфіладах бічних крил, про що свідчить відмінність між матеріалами, використаними для покриття підлог у вестибюлі (характерна для кінця XIX ст. керамічна плитка) та крилах (крихта, більш характерна для міжвоєнних років). До часу цієї реконструкції також належать металеві огородження сходових клітин та галерей, перила сходів. У 1950—1952 рр. Палац мистецтв був перебудований на спорткомплекс Львівської політехніки за проектом архітектора Яна Багенського [30]. Можна припустити, що кесонні перекриття над центральним та східним залами (утворюють додатковий третій поверх кабінетів та інших приміщень в піддаховому просторі) походять з часу цієї реконструкції, оскільки при їх влаштуванні зали були позбавлені верхнього ряду вікон, який був необхідним для виставкової функції та не мав ніякого практичного значення для спортивної. Також не викликає сумнівів влаштування басейну за проектом Яна Багенського.

Сучасний стан: Статус пам'ятки місцевого значення (охоронний № 1647) сприяє підтримці будівлі в належному стані та оберігає від несанкціонованих перебудов. Проте, розташування в західному крилі басейну та душових, де використовуються значні об'єми води, є причиною надмірного зволоження конструкцій та декору, що вже проявляється на нещодавно відновленому фасаді у вигляді замокань та руйнувань ділянок тиньку, декору та пофарбування. При очевидній шкоді теперішньої функції повернення первісної, чи надання іншої на даний момент є неможливим. На теренах Львівщини і, мабуть, всієї України, будівля Палацу мистецтв є одиничним екземпляром виставкового павільйону кінця XIX ст. і як пам'ятка архітектури потребує збереження та відповідного догляду.

3. Фонтан

Історія: Споруджений для Загальної крайової виставки 1894 р., як декоративна водойма, у водах якої віддзеркалювалися навколишні павільйони. В центрі чаші знаходилась декоративна ваза з водометом, що подавав воду на висоту до декількох метрів. Станом на 1921 р. чаша фонтану вже була засипана зем-

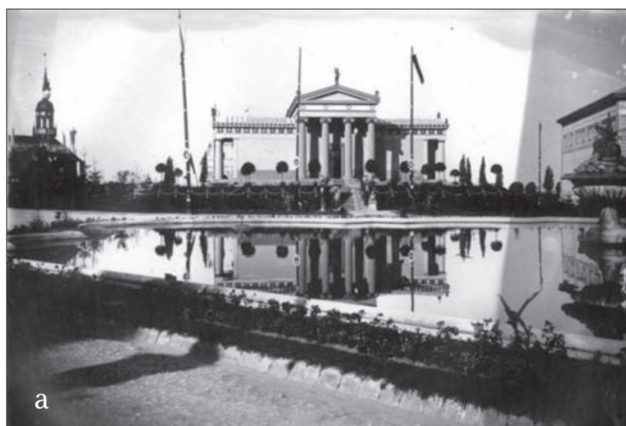
лею і перетворена на клумбу, в середині XX ст. її знов наповнено водою та влаштовано нові водомети, про що свідчать тогочасні фотографії. Наприкінці 1980-х рр. за проектом архітектора Миколи Обідняка та скульптора Ярослава Скакуна відбулась реконструкція фонтану: декоративну вазу було замінено на бронзову скульптурну групу «Русалки», встановлено нову систему подачі води. Контури чаші було викладено чорними гранітними плитами.

Сучасний стан: Внаслідок системної кризи в СРСР та подальшого його розпаду роботи над фонтаном не були завершені, що призвело його до стану руїни. Впродовж 1990—2000-х рр. викрадалося обладнання фонтану, гранітне обличкування чаші та інші елементи, які мали хоч якусь матеріальну цінність. Від скульптури, габарити якої не дозволили провести її непомітний демонтаж, було відбито бронзові фрагменти, пошкоджено конструкцію. Через брак коштів на відновлення настільки крупного об'єкту, Львівського комунального підприємства «Зелений Львів» вже кілька років поспіль планує знову перетворити його на клумбу.

4. Павільйон архітектури

Історія: Споруджений на штучній земляній терасі за проектом Франциска Сковрона в неокласичному стилі з використанням доричного та іонічного ордерів. Будівництво відбувалось в 1894 р. під керівництвом архітекторів Якуба Балабана та Владислава Підгородецького [20, с. 168]. Павільйон представляв хрестоподібну в плані тинькowану дерев'яну будівлю, вкриту гіпсовим декором [19, с. 396]. З чотирьох боків її прикрашали портики в іонічному та доричному ордерах, загальна площа становила 236 м^2. Фронтон над портиком головного входу прикрашала скульптура богині Вікторії з грифонами, виконані скульптором Антоном Попелем. Павільйон був розібраний після виставки. На добре збереженій терасі в період 1921—1938 рр. було влаштовано ресторацію [6; 14]. Цікавим для майбутнього дослідження є недатований та непідписаний проект великого мурованого ресторану з дансінгом та літнім майданчиком на цьому місці. Стилеве вирішення (функціоналізм) та факт, що будівля не була реалізована, дають змогу умовно датувати проект 1938—1939 рр. [12].

Сучасний стан: На відміну від тераси, павільйон архітектури, як і наступні об'єкти, що розта-





Павільйон архітектури, а) фото 1984 р. з сайту http://old.lviv.ua/, б) фото тераси, на якій знаходився павільйон, виконане автором 04.06.2014

шовувались на ній, були тимчасовими дерев'яними спорудами і не витримали випробування часом. Проте сама тераса перебуває в доброму стані і чітко прочитується в парковому рельєфі з трьох сторін. З четвертої — від головної алеї — її затуляє зруйнована цегляна будівля водорозподільчої підстанції радянського періоду, та чагарники. Демонтувавши підстанцію та очистивши територію, на терасі, що є хорошою видовою точкою, було б добре обладнати невелике літнє кафе, що буде своєрідною даниною духу місця.

5. Водонапірна вежа

Історія: Споруджена в неороманському стилі із каменю та цегли, за проектом Міхала Лужецького, який, в свою чергу, опрацював ескіз Ю. Захарієвича [19, с. 397]. Будівництвом керували архітектори Якуб Балабан та Володимир Підгородецький. Об'єм будівлі складався із високої двоярусної циліндричної основної частини, вивершеної складним дахом з





Павільйон рільництва та лісівництва, а) фото міжвоєнного періоду з сайту http://www.nac.gov.pl/, б) фото автора 04.06.2014

заломом, та невеликого присінка із завершенням у формі щипця. Завданням вежі було забезпечення водою двох фонтанів на виставковій площі [21, с. 8], парових котлів та іншого обладнання, для цього на її верхівці був встановлений резервуар об'ємом 60000 л, виготовлений краківською фірмою Леона Зеленєвського. Вузькими внутрішніми сходами, що оточували резервуар, можна було дістатися до оглядового майданчику на другому ярусі вежі.

На світлинах 1950 рр. споруда вежі постає вже без оригінального фігурного завершення, а в 1976 р. її перепристосовують під заклад громадського харчування, для чого проводиться демонтаж решток водонапірного обладнання, на місці оглядового майданчика споруджують ресторанний зал, на фасадах влаштовують металеві евакуаційні сходи.

Сучасний стан: На поч. XXI ст. ресторан у вежі припинив свою діяльність і з того часу вона повільно занепадає. Всередині влаштовано смітник, дах над присінком починає руйнуватися. Суттєво занедбаним є й невеликий штучний ставок перед будівлею, що, ймовірно, виник в радянський період на місці невеликого яру (на схемі Загальної краєвої виставки 1894 р. та карті Вільчкевича 1936 р. водойма тут відсутня, окрім того, в Державному архіві Львівської області (далі — ДАЛО) зберігається міжвоєнний проект облаштування у яру стрільниці). Перебудова 1970-х рр. спотворила силует будівлі, надавши йому масивного та дещо брутального вигляду, що різко контрастує із первісним авторським вирішенням.

6. Павільйон рільництва та лісівництва

Історія: Зведений як власний павільйон Рільничо-лісівницької секції «Східних торгів» літом 1921 р. за проектом архітектора Яна Новорити, в стилі неокласицизму. Будівництво фінансувалось Львівським рільничим банком, Польським деревним банком (Polski Bank Drzewny), Банком землевласників (Bank Zemian) та низкою інших товариств та об'єднань, що спеціалізувались на сільському господарстві та лісівництві [28, с. 288]. Це подовгувата цегляна споруда, розтягнена вздовж головної алеї, з чотирьохколонним портиком стилізованого тосканського ордеру, увінчаним фронтоном. Дахи із заломом, вкриті гонтом, кути будівлі та міжвіконні простінки акцентовані невеликими декоративними контрфорсами. Таке вирішення надавало їй вигляду шляхетської садиби I пол. XIX століття. Сучасного, на час побудови, вигляду їй надавали великі горизонтальні вікна, розташовані одразу під нижньою лінією даху, що забезпечувало добре освітлення експонатів та не відволікало відвідувачів — досить характерне вирішення для споруд комплексу «Східних торгів». Первісний вигляд об'єкту був помітно спотворений після перепристосування для потреб Української академії дизайну: замість автентичного фронтону було влаштоване панорамне вікно, змінений нахил дахів, над торцями були споруджені щипці. Значної шкоди екстер'єру було завдано опущенням віконних прорізів.

Сучасний стан: Після перебудови, в існуючому об'ємі все ще простежується задумана автором будівля. Зміна функції хоч і призвела до незворотних втрат первісного субстрату, проте дозволила зберегти будівлю в цілому. Не слід забувати, що

подібне втручання в структуру будівлі стало можливим лише через відсутність пам'яткоохоронного статусу. Архітектурне вирішення Яна Новорити є високого рівня і може вільно претендувати на охорону держави.

7. Павільйон Польського промислового банку

Історія: Споруджений літом 1921 р. Польським будівельним товариством (Polskie Towarzystwo Budowalne) за проектом архітектора Генрика Заремби коштом Польського промислового банку (Polski Bank Przemysłowy) на терасі, що залишилась від павільйону промисловості 1894 р. (зараз контури тераси знівельовані). Павільйон є характерним зразком т. зв. «садибної» чи «двіркової» архітектури — результатом пошуків архітекторів II Речі Посполитої нового національного архітектурного стилю. Будівля павільйону, витягнута у формі літери «Т» від головної алеї в глибину ділянки, займала площу понад 1000 м^2.

Цікавим було вирішення головного фасаду: вхід був виконаний у вигляді аркоподібного прорізу, розчленованого на три частини. Центральна частина була акцентована порталом із верхнім світликом лучкової форми, боковини були засклеными. Площину, у якій знаходився проріз, вивершував фігурний фронтон із декором ар-декового характеру у верхній частині. Фасад фланкували двоколонні портики із декоративними вазами в нішах. Будівлю увінчував дах із заломом, покритий бляхою.

Сучасний стан: Після воєнних лихоліть будівля втратила необароковий фронтон, конструкції зламного даху та автентичні декоративні вази на головному фасаді, що підтверджує порівняння іконографічних матеріалів міжвоєнного періоду із світлинами середини XX століття. На даний час будівля виконує дві функції: фронтальна частина (горизонтальна перекладина літери «Т») використовується з 1952 р. як Бібліотека-філія № 18 ЦБС для дорослих м. Львова. В тильній частині, збереженій (про що свідчить подібність членувань із первісним проектом), проте ґрунтовно перебудованій, розміщується депо Львівської дитячої залізниці. Остання функція є руйнівною для цілісності самої будівлі, проте використання фронтального крила як бібліотеки є досить сприятливим, і при наявності фінансування є можливість відновити первісний об'єм фасаду будівлі, із влаштуванням мансардного поверху для приміщень різноманітних гуртків тощо.





Павільйон Польського промислового банку, а) фото міжвоєнного періоду з сайту http://lviv-format.livejournal.com/, б) фото автора 04.06.2014

8. Павільйон Малопольського банку

Історія: Споруджений 1923 р. за проектом архітекторів Калкіста Крижановського та Тадеуша Срочинського в стилі неокласицизму [5]. Масив будівлі витягнутий вздовж головної алеї ярмарку, складений з центрального об'єму, що ризалітом виступає в сторону алеї та двох бічних крил. Фасадну площину ризаліту прорізають вертикальні віконні отвори, в нижній частині яких первісно розташовувались входи. Праворуч та ліворуч площину фланкують два пілони, завершені своєрідними капітелями з горельєфами, що символізують працю та торгівлю. Бокові крила освітлюються за допомогою великих лучкових вікон. Первісно пологі дахи будівлі були заховані за невисокими аттиками, водовідведення з даху відбувалось за допомогою вузьких горизонтальних прорізів в аттику, через які вода потрапляла до жолобів,





Павільйон Земського кредитного банку, а) фото міжвоєнного періоду з сайту http://www.nac.gov.pl/, б) фото автора 04.06.2014

захованих у товщі горизонтальних тяг на фасадах, звідки відводилась по ринвах.

Після розпаду Радянського Союзу павільйон переходить у власність щойно відновленої Львівської торгово-промислової палати, яка проводить ряд ґрунтовних реконструкцій будівлі: Центральний об'єм добудовано з боку вул. І. Франка трьохповерховим крилом та надбудовано мезонін, над бічними крилами влаштовано мансарду, задля чого дахи піднято над аттиком. Внутрішнє зальне розпланування було перетворено на коридорне із двостороннім розташуванням приміщень.

Сучасний стан: Чисельні перебудови, спричинені відсутністю пам'яткоохоронного статусу, призвели до повної втрати павільйоном первісного характеру. Сусідство із суворими неокласичними формами багатозламних дахів, вкритих яскравою металочерепицею, виглядає недоречним та нівелює автентичний образ будівлі. Прибудова з тильної сторони дисонує як із самим павільйоном, так і з навколишньою забудовою. Проте в структурі теперішнього об'єкту збережений значний відсоток первісного субстрату, що при можливості дає змогу повністю повернути його до стану 1923 року.

9. Павільйон Земського кредитного банку

Історія: Є однією із чисельних втілених будівель архітектора Яна Новорити на Східних торгах. Споруджений коштом Земського кредитного банку (Bank Kredytowy Ziemski) в 1921 р. в стилі неокласицизму. Будівля павільйону цегляна, прямокутна, витягнута від головної алеї до вул. І. Франка, складається з двох об'ємів — Фронтального та тильного. Фронтальний об'єм вирішений у вигляді шестиколонного портика, фланкованого двома вежами-пілонами. Колони портика несуть масивний паралелепіпед антаблементу, увінчаний на кутах акротеріями (сьогодні втрачені). В центрі антаблементу розташовано невеликий барельєф з рослинним орнаментом ар-декового характеру, поміж колонами влаштовані три лучкові прорізи входів. Стіни тильного об'єму підпирають невеликі контрфорси, на які передавалось навантаження від дахових ферм, між контрфорсами знаходяться горизонтальні віконні прорізи (первісно розміщувались в один ряд, безпосередньо під лінією даху).

За радянських часів будівлю павільйону було перебудовано для потреб дитячо-юнацької спортивної школи (зараз ДЮСШ «Енергія»). Автентичні конструкції даху були розібрані, над тильним об'ємом добудований ще один ряд вікон, влаштована нова покрівля по металевих фермах, захована за високим аттиком. Вежі-пілони надбудовані невисокими засклeними об'ємами кабінетів.

Сучасний стан: Внаслідок перебудови тильний об'єм став вищим за фронтальний та перейняв на себе роль візуальної домінанти, аналогічна ситуація виникла із пілонами. Це суперечить задуму автора проекту, за яким основним для глядача акцентом мав стати портик із розташованими у ньому входами до павільйону. Не зважаючи на ці недоліки, як і у випадку із павільйоном Малопольського банку, збереженість первісного субстрату висока і присутня можливість відтворення автентичного вигляду, але для цього необхідна зміна функції та надання об'єкту статусу пам'ятки архітектури.

10. Павільйон нафтового промислу

Історія: Споруджений влітку 1921 р. за проектом архітекторів Альфреда Захарієвича та Євгена Червінського в т. зв. двірковому стилі. Первісно це була досить велика, прямокутна у плані цегляна споруда, об'ємно-просторове вирішення якої складалось із фронтального та тильного об'ємів. Фронтальний об'єм був виконаний у вигляді масивної, гладкої брили-паралелепіпеда, єдиними прикрасами якої були декоративні аттики, що вивершували наріжники. В центральній частині брили був розташований гігантський засклений арковий проріз із влаштованим входом до павільйону. Тильний об'єм був позбавленим декору та вкритим двоярусним східчастим дахом, у вертикальних площинах якого та у верхніх частинах стін розташувались ряди горизонтальних вікон.

Цікавим є зображення павільйону на світлині 1936 р., коли у ньому знаходилась експозиція III Рейху: головний фасад був закритий гладкою фальшстіною, яка приховала арку та аттики, залишивши лише прямокутне заглиблення входу з двома вікнами. На фальшстіні був встановлений герб Рейху та напис німецькою та польською мовами «DEUTSCHLAND NIEMCY». Згодом павільйону був повернений первісний вигляд.

В радянський час будівлю переобладнано в досить популярний у Львові ресторан «Лебідь», який на зламі XX—XXI ст. «еволюціонував» в теперішній готельно-ресторанний комплекс «Delice». Внаслідок цих реконструкцій було втрачене первісне зальне розпланування павільйону та конструкції даху. Об'єм було надбудовано та прибудовано із влаштуванням всередині трьох поверхів. Первісне членування екстер'єру павільйону практично не прочитується, риси первісного об'єму помітні лише зі сторони головного фасаду (у збереженій арці входу та залишках декоративних аттиків) — який, проте, спотворений прорізаними у верхній частині вікнами, недоречними балконами та декором (рустом, лопатками тощо).

Сучасний стан: Внаслідок ґрунтовних втручань в структуру колишній павільйон сприймається як невдало вирішена сучасна споруда, що контрастує з навколишнім архітектурним середовищем. Первісні пропорції, надані йому відомими у Львові архітекторами, спотворені, або закриті від глядача деревами та





Павільйон нафтового промислу, а) фото міжвоєнного періоду, б) фото автора 04.06.2014

малими архітектурними формами ресторану (критими літніми терасами, навісом мангалу тощо), що є наслідком відсутності пам'яткоохоронного статусу.

11. Павільйон Познанського торгового банку

Історія: Споруджений літом 1921 р. за проектом архітекторів Альфреда Захарієвича та Євгена Червінського в стилі неокласицизму. Будівля є П-подібною в плані, із чотирисхилим дахом (первісно вкритим черепицею) та чотирма лучковими входами посередині кожного із фасадів. Первісно, окрім засклених дверей, входи закривалися захисними дерев'яними віконницями, що надавало будівлі дещо романтичного вигляду. Над головним входом був влаштований фронтон, у площині під яким встановлено барельєф, що фрагментарно зберігся. Попід нижньою лінією даху розташований ряд горизонтальних вікон. Планувальна структура будівлі вирішена у вигляді двох виставкових залів, з'єднаних прохідним вестибюлем, загальна площа — близько 600 м^2 [7]. Цікавим є використання в будівництві цієї П-подібної споруди

нетипового для тогочасного Львова матеріалу — силікатної цегли — можливо завезеної через брак матеріалу з інших регіонів Польщі.

У 1950-х рр. будівля була перетворена на один з павільйонів обласної виставки, ймовірно тоді з барельєфу на головному фасаді зник герб Познані і з'явився сучасний, з підписом «Комунальне господарство УРСР».

Сучасний стан: Один з найповніше збережених павільйонів «Східних торгів»: несучі стіни та конструкції даху практично не змінені, планування — лише частково, проте тривалий період запустіння негативно вплинув на загальний стан будівлі. Зараз всередині невідомі проводять ремонтні роботи, що не може не викликати занепокоєння, оскільки будівля не має статусу пам'ятки архітектури і в будь який момент може повторити долю павільйону нафтового промислу, або ще гірше — одного із багатьох назавжди втрачених павільйонів «Східних торгів».

12. Павільйон науки та техніки (кінотеатр Львів)

Історія: Споруджений 1936 р. як виставковий павільйон (площею бл. 1100 м^2) на замовлення адміністрації «Східних торгів» за проектом архітектора Міхала Ульяма. Первісно це була прямокутна цегляна споруда, витягнена від головної алеї в сторону вул. І. Франка. Фасади були вирішені лаконічно, в ар-дековому, близькому до функціоналізму ключі: площини фасадів позбавлені вікон та розчленовані пілястрами з нетинькованої цегли, між якими влаштовані невеликі квітники. З торців будівля вивершувалась щипцями, що частково повторювали форму даху. Поміж деякими пілястрами бокових стін були влаштовані ворота для ввозу експонатів, зі сторони головного фасаду — два входи для відвідувачів. Дах павільйону був східчастим, двоярусним, з повністю засклeним верхнім ярусом. Покрівлю несла конструкція з металевих ферм. Вертикальні поверхні верхнього ярусу відкривались для провітрювання. Згідно з проектом, праворуч від входів розташовувались внутрішні санвузли із виходом на вулицю [4]. Загалом павільйон був найбільш досконалою будівлею серед усіх виставкових об'єктів комплексу «Східних торгів».

Перші зміни в екстер'єрі відбулись наприкінці 1930-х рр., тоді на щипці головного фасаду був встановлений барельєф на робітничу тематику. В 1960 р. будівлю ґрунтовно перебудовують для потреб першого у Львові широкоформатного кінотеатру «Львів». Просторий безопорний внутрішній простір павільйону розділяють на глядацький зал та вхідну групу приміщень, у складі яких широкий двосвітній вестибюль, фойє та невеликий буфет. На головному фасаді пробиваються п'ять віконних отворів та ще один проріз входу, з'являється широкий дашок. В останній четверті XX ст., у зв'язку із потребою додаткових приміщень, до колишнього павільйону прибудовується масивний двоповерховий об'єм, задля чого первісний головний фасад знищується. Значних змін зазнає досить вдалий інтер'єр 1960-х років. З боку вул. І. Франка прибудовується двоповерховий блок господарських приміщень, позбавлений будь-якого архітектурного вирішення.

Сучасний стан: Внаслідок частих перебудов та добудов елементи первинної споруди прочитуються лише з бокових фасадів, на яких збереглися цегляні пілястри та проглядається силует покрівлі, із втраченим засклeнням. Нові об'єми є досить невдалими та різко контрастують з оригінальними. Завдяки капітальності автентичних конструкцій стін та даху їх демонтаж не проводився (окрім пробиття нових отворів та втрати засклення даху) і на сьогоднішній день вони є законсервованими в масиві сучасної споруди. Слід зауважити, що кінотеатр «Львів» є збитковим і, ймовірно, найближчим часом перейде у приватні руки. З огляду на сучасну тенденцію зменшення місткості кінозалів чи високу вірогідність надання новим власником іншої функції з'являється можливість демонтувати дисонуючі об'єми та повернути одному з найоригінальніших павільйонів «Східних торгів» автентичного вигляду.

13. Павільйон «підкова»

Історія: Найбільший за площею павільйон «Східних торгів», за стилевим вирішенням близький до неокласицизму з елементами ар-деко. Його історія починається в грудні 1921 р., з оголошення адміністрацією ярмарку архітектурного конкурсу, з призовим фондом 300000 польських марок. Переможцями конкурсу стають архітектори Ян Багенський та Броніслав Віктор. За авторським задумом будівля мала складатися з п'яти окремих павільйонів: основного — підковоподібного та чотирьох бокових —

прямокутних. Об'єм основного павільйону був розташований на вигині головної алеї ярмарку та вирішений у вигляді підковоподібної закритої галереї шириною 12 м (зовнішній радіус 50 м, дуга 136,6°). Торці та середня частина підкови акцентувались вестибюлями, що виступали за лінію фасаду на відстань близько 1,5 м. В торцевих вестибюлях влаштовані відкриті аркові портики, що виходили на головну алею ярмарку. Кути вестибюлів були декоровані стилізованими пілястрами, увінчаними скульптурами химер, центральний вестибюль вивершувала пологa баня зі щоглою. Площини стін галереї розчленовувались пілястрами на прясла, у яких були влаштовані півциркульні вікна. Бокові павільйони були об'єднані попарно та розташовувались праворуч (з північної сторони) та ліворуч (з південної) відносно осі симетрії «підкови», утворюючи крила. Відстань між кожною парою павільйонів становила понад 16 м, що дало змогу влаштувати між ними два відкриті виставкові майданчики. Крила були оточені відкритою галереєю з квадратними в плані пілонами. Площини стін були прорізані засклeною аркадою з дверима, які дозволяли інтегрувати внутрішній виставковий простір із зовнішнім. Всі об'єкти були виконані із цегли, конструкції дахів із дерева [1; 2; 11]. Після завершення будівництва готова споруда дещо відрізнялась від первісного проекту: скульптурне декорування було виконане не в повному об'ємі, в стінах підковоподібної галереї з'явилися широкі прорізи дверей, призначені для завезення великогабаритних експонатів. Вже в першій половині 1930-х рр. виставкова площа будівлі значно зменшується внаслідок демонтажу двох крайніх павільйонів та дотичних до них галерей, що простежується на карті-схемі терену «Східних торгів» (близько 1934—1935 року). В 1936 р. для будівництва виставкового павільйону, який згодом буде перебудований в кінотеатр «Львів», повністю розбирають північне крило, південне, в свою чергу, зникає в роки Другої світової війни (на карті Львова 1944 р. воно вже відсутнє). Деяких змін будівля зазнає в 1950-х р., під час перебудови в виставковий павільйон обласної сільськогосподарської виставки. В 1979 р. (за іншими даними в 1980 р.) будівля вигоряє внаслідок пожежі, після чого її відновлення визнано недоцільним та руїни демонтовані.

Сучасний стан: На сьогоднішній день місце розташування павільйону легко прочитується в об'ємі невисокої прогулянкової тераси, що повторює його контури і, ймовірно, знаходиться на його фундаментах. Архітектурне вирішення будівлі було добре вписане в середовище, яке сьогодні є пустим, позбавленим елементу, що його акцентує. Цілком резонним видається відновлення основного павільйону-підкови за авторським проектом, або у сучасному дусі, проте зі збереженням первісних габаритів, силуету та повернення йому виставкової функції. Альтернативою може бути влаштування підковоподібної перголи над терасою.

14. Чехословацький павільйон

Історія: Споруджений в 1921 р. коштом Синдикату промисловців для експонентів з Чехословацької республіки. Авторами були архітектори Альфред Захарієвич та Євген Червінський, стиль — неокласицизм, площа бл. 1200 м^2. Як і в павільйоні Познанського торгового банку, при будівництві широко використовувалась силікатна цегла. Ще однією особливістю є унікальні пустотілі перемички з тонкостінного армованого залізобетону, пустоти у яких закладені згаданою цеглою. Планувальну структуру павільйону творить шеренга приміщень, поєднаних анфіладно та згрупованих навколо внутрішнього подвір'я. Доступ до приміщень здійснювався від головної алеї, через дверні прорізи, влаштовані в ризалітах головного фасаду. У бокових фасадах були влаштовані наскрізні проїзди до внутрішнього подвір'я, через які відбувалась доставка великогабаритних експонатів. Як вже згадувалось, головний фасад був акцентований трьома ризалітами, єдиним декоративним елементом яких були пілони (чотири в центральному ризаліті, по два в бокових) з канелюрами, позбавлені капітелей. Пілони несли слабо виражений антаблемент у вигляді широкої горизонтальної полички, увінчаний високими аттиками. Середній ризаліт знаходився дещо глибше від лінії бокових. Інші площини фасадів були вирішені ще лаконічніше: майже під самою лінією даху були влаштовані горизонтальні прорізи вікон, що опирались на тонку горизонтальну тягу, яка оперізувала всю будівлю, за винятком ризалітів. Стіни завершувались невеликим карнизом, що підтримував звіс даху. Будівля перекривалась дахом складної конфігурації, вкритим по дерев'яних фермах керамічною дахівкою [9; 13].

Сучасний стан: Низка перебудов та недбале ставлення до об'єкту впродовж десятиліть призвело до того, що авторська будівля ледве прочитується в теперішньому об'ємі. За радянських часів тут було влаштоване складське приміщення. Зміна функції призвела до зміни конфігурації даху, знищено аттики над ризалітами, зменшено кількість вхідних прорізів та їх розміри, канелюри пілонів було вирівняно тиньком (зараз проглядаються у місцях відлущення), знищено автентичні профілювання під вікнами та лінією даху. В 2010 р. розібрано покрівлю та несучі конструкції даху, після чого споруда почала швидко руйнуватися. Не зважаючи на це, на даний час є добре збережена первісна конфігурація плану та високий відсоток первісного субстрату стін, що при вкладенні певних коштів та наданні відповідної функції дасть змогу відновити та зберегти об'єкт.

15. Тютюновий кіоск

Історія: Невелика будівля (26 м^2), споруджена поруч з терасою павільйону архітектури, за проектом архітектора Яна Новорити у 1928 році. Об'єм кіоску кубічний, вкритий пологим дахом з півтораметровими виносами. Вершок даху увінчаний декоративною металевою шишечкою. Згідно з проектом, первісно внутрішній простір споруди був розділеним на декілька торгових приміщень [8].

Сучасний стан: На сьогоднішній день кіоск є покинутим та повільно руйнується. Зруйновано значний фрагмент дерев'яної зашивки північного дахового звісу, повалена декоративна шишка-завершення. Втрачені внутрішні перегородки, в інтер'єрі помітні сліди пожежі. Очевидною є невідповідність між архітектурним вирішенням екстер'єру в проекті та існуючому об'єкті (кількість віконних та дверних прорізів), яка, оскільки не віднайдено історичних зображень достатньої якості, може бути спричиненою втіленням проекту в неповному обсязі.

16. Кіоск фірми «Саротті»

Історія: Споруджена у 1925 р. за проектом архітектора Тадеуша Врубеля для відомої німецької марки шоколаду «Sarotti». Це невелика ротондальна цегляна споруда з банею, діаметром 8 м, розташована поруч з центральною алеєю. Головний фасад будівлі вирішений у вигляді глухого портику з чотирма півколонами коринфського ордеру, які підтримують масивні карниз та аттик. На останньому, поміж вигадливих ар-декових узорів, було зображено назву фірми. Вхід до ротонди провадив через три дверні прорізи, поміж півколонами, з великими овальними світликами над ними. В тильній частині будівлі знаходився невеликий господарський альков [10]. В ДАЛО зберігається проект добудови невеликої П-подібної перголи за будівлею, авторства архітектора Марека Ляксера, датований 1938 роком. Невідомо, чи була вона втіленою, проте на рельєфі позаду ротонди прочитується невелике підвищення, що може бути її залишками.

Сучасний стан: Будівлю практично не зачепили перебудови, проте вже впродовж багатьох років вона є покинутою. Занепокоєння викликає гостро аварійний стан конструкцій: дерев'яні елементи фасаду (карниз, аттик) гниють, руйнуються перемички над двома замурованими та одним існуючим входом, помітні значні площі замокання конструкцій, біонарости, тріщини тощо. Якщо найближчим часом не буде знайдено нового власника, зацікавленого у її відновленні та наданні первісної або нової функції, ротонда буде втраченою назавжди.

17. Кіоск фірми «Рудки»

Історія: Споруджений в 1928 р. за проектом архітектора Вавжинця Дайчака для цегельні «Феліція» з міста Рудки [15]. Це єдиний збережений на теренах Східних торгів представник популярного у 1920-х рр. «кристалічного стилю» — одного із різновидів ар-деко. Архітектурне вирішення будівлі є унікальним як для комплексу Східних торгів, так і для Львова загалом. Об'єм виконаний у вигляді зірчастого у плані нижнього ярусу, накритого двосхилим, прямокутним у плані дахом із високими щипцями (загальна висота будівлі 8,5 м). Промені зірки вкриті дашками кристалічної форми з невеликим виносом. В тимпані щипця був влаштований рекламний рисунок, сліди якого проглядаються донині. Цікавим є вирішення віконних та дверних прорізів у формі прямокутника з покладеним зверху трикутником, підошва якого дещо вужча, ніж ширина прямокутника, що перекликається з загальним силуетом будівлі.

Сучасний стан: На сьогоднішній день будівля занедбана та використовується працівниками пар-

ку як тимчасовий склад сміття. Після багатьох років запустіння дерев'яні конструкції даху та перекриття перебувають в критичному стані. Через втрату гідроізоляційного шару на цоколі та нижніх частинах стін наявні значні ділянки замокання, втрачені ділянки тиньку, проте цегляне мурування ще міцне, що, ймовірно, пов'язано з доброю якістю матеріалу. Зважаючи на унікальне архітектурне вирішення, створене помітним представником львівської міжвоєнної архітектурної школи, втрата будівлі, на погляд автора, є неприпустимою. Добре розташування на терені парку дає змогу в майбутньому облаштувати тут невелике літнє кафе чи торговий кіоск.

18. В'їзна брама

Історія: Одна з перших будівель, власне, «Східних торгів», споруджена за авторством Калкіста Крижановського та Тадеуша Срочинського в 1921 р. як головний вхід на територію. Запроектована в глибині невеликого курдонеру від вул. У. Самчука, у вигляді двох масивних пілонів зі східчастим завершенням, увінчаним декоративними вазами. В товщі пілонів були облаштовані касові приміщення, обабіч них — дві пішохідні фіртки. Полотна в'їзних воріт та фірток виконані із металу з декором в стилі ар-деко [16]. В 1970-х рр. на округлих сегментах мурованої огорожі курдонеру, поруч із фіртками, було встановлено два майолікові панно з інформацією про парк (праворуч) та схемою розташування його доріжок та будівель (ліворуч).

Сучасний стан: У зв'язку із перепристосуванням касових приміщень під торгову функцію невеликі касові віконечка були розширені до розміру вітрин, що дещо спотворило первісний вигляд об'єкту. Завдяки безперервній експлуатації будівля перебуває в досить доброму стані, лише металеві елементи брами та фірток потребують втручання реставраторів.

19. Адміністрація ярмарку

Історія: Крупний дерев'яний павільйон, зведений на земляній терасі, ліворуч від головної брами, у 1923 році. За проектом до будівлі вели два входи: від вул. У. Самчука та від головної алеї Східних торгів (тепер вул. Паркова). Фасад від вул. Самчука був завершений фронтоном з півовальним горищним віконцем, від алеї будівлю вивершував східчастий фронтон. Стіни були почленовані пілястрами зі стилізованими коринфськими капітелями.

З будівлею пов'язаний гучний епізод Української визвольної боротьби: 9 вересня 1929 р. о 21:30 в будівлі адміністрації пролунав вибух саморобної бомби, помилково закладеної членом Української військової організації Романом Бідою (місцем закладення мав бути центральний павільйон «Східних торгів», а вірогідною ціллю — міністр промисловості та торгівлі Євген Квятковський, який того дня відвідував ярмарок). Не зважаючи на помилку, бомба виконала своє демонстраційне призначення та стала причиною гучного судового процесу, відомого під назвою «Справа Східних торгів» [17].

Сучасний стан: На сьогоднішній день від будівлі збереглася земляна тераса, на якій влаштований невеликий футбольний майданчик. Контури втраченої будівлі досить чітко прочитуються в межах тераси, по периметру проглядаються фрагменти залізобетонних конструкцій, що можуть бути її підмурками. Зважаючи на тимчасовий характер будівлі та невисоке архітектурно-художнє вирішення, відновлення будівлі є недоцільним, проте варто встановити якесь ознакування, яке б засвідчувало її роль в українській історії.

20. Товарний склад

Історія: Найбільша на терені ярмарку службова споруда (325 м^2), виконана в двірковому стилі для фірм «Polski Glob», «Polski Lloyd», «Pronta» і «Polbal», що займались доставкою експонатів та товарів на «Східні торги». Будівля прямокутна, видовжена вздовж напрямку головної алеї, розташувалась на підвищенні-платформі між коліями вузькоколійної залізниці, за павільйоном нафтового промислу. Згідно з проектом об'єм був завершений двоскатним дахом з двома криволінійними необароковими фронтонами на торцях. Навколо його оточувало опасання шириною 2 м, яке опиралось на спарені колони, що розташовувались по периметру платформи [3].

Сучасний стан: На сьогоднішній день на місці складу знаходиться триповерхове відділення Укрсиббанку, в об'ємі якого прочитуються елементи, репліки попередньої споруди: перший поверх банку оточують невеликі спарені колони, поставлені на стилобат висотою понад 1 м, також на торцевих фасадах

прочитуються щипці, форма яких, щоправда, є сучасною і не відповідає зображеній на історичних світлинах та проекті. На жаль, це не дозволяє з певністю стверджувати про збереження у масиві нової будівлі субстрату попередньої, проте свідчить про можливу спробу відзнакування цікавого для Львова представника складської архітектури з оригінальним стилевим вирішенням.

Висновки.

Сучасний стан архітектурного комплексу міжнародних «Східних торгів» важко назвати задовільним. На основі проведеного дослідження було визначено, що серед існуючих на сьогодні об'єктів шість, практично, не зазнали радикальних втручань, п'ять об'єктів були частково перебудовані, чотири повністю втратили первинний вигляд, один перебуває в стані руїни, чотири збереглися фрагментарно. Окрім того, лише половина споруд знаходиться у постійній експлуатації, решту — покинуті та повільно руйнуються. До цього спричинився ряд наступних, взаємопов'язаних чинників, які безпосередньо впливають на збереженість будівель ансамблю:

Відсутність пам'яткоохоронного статусу. Цей недолік, притаманний для багатьох архітектурних комплексів Львова та України в цілому. З досліджуваних 20 об'єктів лише один є пам'яткою архітектури місцевого значення, решту не входять до переліку пам'яток та позбавлені будь-якого захисту держави. Це, в свою чергу, дає змогу власникам будівель на свій розсуд розпоряджатися ними, проводити перебудови, необмежено втручатись в автентичний екстер'єр та інтер'єр.

Втрата первісної функції. На сьогодні з десяти об'єктів комплексу, що функціонують, жоден не використовується за первісним призначенням. Характерно, що вибір нових функцій не був зумовлений необхідністю збереження будівель в максимально наближеному до автентичного стані, а конкретними потребами парку, району, міста (в період СРСР), чи власника (в наш час), що безпосередньо пов'язано з попереднім чинником. Об'єм змін при перепристосуванні під нову функцію коливається від розширення віконних прорізів до майже повного демонтажу автентичних конструкцій будівлі та в будь-якому випадку стосується кожного діючого об'єкта комплексу «Східних торгів».

Відсутність загосподарювання. З решти десяти об'єктів комплексу шість є відносно придатними до експлуатації, і деякі навіть експлуатувались до недавнього часу. Сьогодні ці споруди або позбавлені власника, або власник з ряду причин втратив інтерес до їх використання. Внаслідок відсутності елементарного догляду за конструкціями спостерігається процес руйнації, який на кожному окремому об'єкті знаходиться на різній стадії.

Брак коштів на утримання. Стан деяких об'єктів, що експлуатуються, також викликає занепокоєння. В основному ці будівлі перебувають на балансі міста та не отримують достатнього фінансування. Дотримання цієї тенденції в недовготривалій перспективі може призвести до аварійності споруд, із подальшою їх цілковитою втратою.

Брак інтересу громадськості. Внаслідок відсутності ґрунтовних краєзнавчих, історичних та історико-архітектурних досліджень теми міжнародних «Східних торгів» у Львові, вона є незатребуваною в спеціалізованих колах та недоступною широкому загалу.

На підставі цього можна зробити висновки, що для дієвого збереження будівель «Східних торгів» та комплексу загалом необхідно:

1. Провести збір історичних документів та інших матеріалів з метою внесення архітектурного комплексу в перелік пам'яток архітектури, містобудування та історії України, що зобов'яже власників координуватися з відповідними державними органами при втручанні в архітектуру окремих будівель та комплексу в цілому, нести відповідальність за утримування їх в неналежному стані.

2. Надати будівлям функцію, наближену до первісної (наприклад, перетворити на виставкові чи торгові приміщення) та сприяли збереженню та поверненню об'єктів до вигляду, задуманого автором. Для щонайкращого втілення цього пункту комплекс повинен мати єдиного власника, який би міг забезпечити створення та виконання єдиної стратегії розвитку. Таким власником можуть виступити як фізичні або юридичні особи, так і безпосередньо міські чи обласні державні структури.

3. Привернути увагу широких кіл науковців, інвесторів, громади міста до верхньої тераси Стрийського парку та архітектурних об'єктів «Східних торгів» і Загальної крайової виставки з метою відро-

дження виставкового комплексу і надання йому функцій сучасного центру торгівлі та інвестицій.

1. Державний архів Львівської області (далі — ДАЛО). — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1202. — Арк. 8.
2. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1202. — Арк. 32.
3. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1202. — Арк. 33.
4. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1202. — Арк. 38.
5. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1204. — Арк. 11.
6. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1204. — Арк. 42.
7. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1205. — Арк. 45.
8. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1205. — Арк. 47.
9. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1205. — Арк. 49.
10. ДАЛО. — Ф .2. — Оп. 4. — Спр. 1205. — Арк. 131.
11. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1207. — Арк. 6.
12. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1207. — Арк. 7.
13. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1207. — Арк. 17.
14. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1207. — Арк. 25.
15. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1208. — Арк. 1—3.
16. ДАЛО. — Ф. 2. — Оп. 4. — Спр. 1208. — Арк. 8.
17. *Книш З*. Справа Східних торгів у Львові / Зиновій Книш. — Торонто : Срібна сурма, 1965. — 205 с.
18. Katalog illustrowany wystawy dzieł sztuki współczesniej we Lwowie 1894. — Lwów, 1894.
19. Katalog Powszechnej Wystawy Krajowej we Lwowie. — Lwów, 1894.
20. Opis budynków wystawowych // Ilustrowany przewodnik po Lwowie i Powszechnej Wystawie Krajowej. — Lwów, 1894.
21. Przechadzka po Wystawie Krajowej r. 1894. — Lwów, 1894.
22. Targi Wschodnie / Gazeta Lwowska. — Lwów, 1921. — 06.04.
23. Targi Wschodnie we Lwowie // Kurier Lwowski. — Lwów, 1921. — 06.04.
24. Targi Wschodnie we Lwowie // Kurier Lwowski. — Lwów, 1921. — 11.04.
25. Targi Wschodnie we Lwowie // Kurier Lwowski. — Lwów, 1921. — 25.04.
26. Targi Wschodnie we Lwowie // Kurier Lwowski. — Lwów, 1921. — 13.05.
27. Targi Wschodnie we Lwowie // Kurier Lwowski. — Lwów, 1921. — 15.06.
28. Targi Wschodnie w Lwowie // Poradnik Gospodarski. — Poznań, 1921. — 30.11.
29. Z sekcji finansowej Rady miejskiej // Słowo Polskie. — Lwów, 1921. — 22.07.
30. Інтерактивний Львів [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.lvivcenter.org/uk/lia/objects/?ci_objectid=1958 — Назва з екрану. — (Дата звернення 04.06.2014).
31. Dziennik targowy expovortal.com [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.expovortal.com/od-redakcji/item/18223-targi-we-lwowie-dzieje-wielkiej-konkurencji — Назва з екрану. — (Дата звернення 04.06.2014).
32. Panorama racławicka [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.panoramaraclawicka.pl/index.html — Назва з екрану. — (Дата звернення 04.06.2014).

Svyatoslav Babiy

LVIV INTERNATIONAL EASTERN FAIR ARCHITECTURAL COMPLEX, HISTORY AND PROBLEMS OF CONSERVATIVE KEEPING

The article has presented a history of exhibitive hall system developed over Lviv Stryjski park upper terrace in the framework of formational project for Eastern Fair architectural complex. Under strict analysis has been put current state of buildings in the complex and suggested first-rank measures for their further conservation, usage and development.

Keywords: Lviv, architectural complex, Eastern Fair International Exhibition, Stryjski park, interwar period.

Святослав Бабий

АРХИТЕКТУРНЫЙ КОМПЛЕКС МЕЖДУНАРОДНЫХ ВОСТОЧНЫХ ТОРГОВ ВО ЛЬВОВЕ: ИСТОРИЯ, ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ

Рассматривается история застройки верхней террасы Стрыйского парка в контексте формирования архитектурного комплекса «Восточных торгов». Проанализировано текущее состояние зданий комплекса, предложены первоочередные мероприятия по дальнейшему их сохранению, эксплуатации, развитию.

Ключевые слова: Львов, архитектурный комплекс, международная ярмарка «Восточные торги», Стрыйский парк, межвоенный период.



Рецензії

Степан ПАВЛЮК, Євген ПАЩЕНКО

УКРАЇНСЬКІ НАУКОВЦІ ХОРВАТСЬКОЮ МОВОЮ

Ukrajinski Karpati. Etnogeneza — arheologija — etnologija. Zbornik radova / prijevod s ukrajinskoga Priredio Jevgenij Paščenko. — Knjižnica Ucrainiana croatica. — Knjiga 11. — Zagreb : Katedra za ukrajinski jezik i književnost Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 2014. — 560 s.

Книга «Українські Карпати. Етногенез — археологія — етнологія», яку опубліковано в Загребі і представлено в Інституті народознавства, є результатом угоди про співробітництво, підписаної між Філософським факультетом Загребського університету та Інститутом народознавства НАН України. Ініціатива Кафедри української мови і літератури Філософського факультету Загребського університету щодо необхідності пов'язування українських і хорватських дослідників знайшла відгук і підтримку в Інституті. Філософський факультет становить провідну високоосвітню установу в Хорватії, нараховує 25 відділень з численними кафедрами філологічного, історичного, етнологічно-антропологічного, філософського, археологічного спрямувань, інших суспільно-наукових, гуманітарних фахів, таких як соціологія, інформатика, фізична культура тощо. На факультеті функціонує головний осередок хорватської україністики як складової відділень і кафедр славістики, що має давню традицію. На перший курс україністики щороку поступає 22 студенти, в яких українська мова і література є однією з дисциплін обов'язкового вибору двох фахових предметів. Додипломне навчання триває чотири роки, дипломне рік, де студенти мають можливість і обов'язок виявити свої знання з української мови як перекладачі й культурологічні аналітики різних тем з україністики, що може бути дипломною роботою. Підготовленість студентів до перекладацької діяльності використовується, зокрема, і у виданні книг з української тематики. Саме в такому контексті створено представлений збірник перекладів на тему Карпат. Книга є одинадцятою в заснованій 2008 р. серії *Ucrainiana croatica* як бібліотеки видань на українські теми. Першою книгою був збірник на тему Голодомору, який перекладами авторів з України, США, Італії, Росії вперше дав хорватському читачеві широке висвітлення терористичної акції радянського режиму [4]. Подальші видання освітлюють різні теми від історії українсько-хорватських відносин, порівняльного вивчення літератур до перекладів белетристики (Тарас Шевченко, Богдан-Ігор Антонич, Марія Матіос).

Книга про Українські Карпати виникла як друга в започаткованій серії «Шлях крізь Україну», задуману як представлення українських регіонів перекладом наукових праць. Крім пізнавального значення, мета — ознайомити з проблемами, недостатньо відомими, але актуальними для хорватського суспільства. Саме такий зміст і спрямування мала книга «Закарпатська

Україна: історія — традиція — ідентичність» (Загреб, 2013), яка представила українську наукову точку зору на політичне русинство. Крім того, що перекладені праці авторитетних вчених (зокрема таких як Дмитро Наливайко, Михайло Тиводар, Василь Німчук, Павло Чучка, Степан Мишанич, Май Панчук та ін.) не лише пояснювали назви Русь, русин, історичні, політичні, мовні процеси на Закарпатті, а й вводили у проблему, що має аналогії зі статусом хорватської меншини (бунєвці) у сербській Воєводині, що стикаються з подібними проблемами політичних маніпуляцій. Книга становила своєрідну відповідь на видану в Хорватії деякими русинськими ентузіастами книгу Магочі «Народ нізвідки». У книзі, підготовленій Кафедрою україністики, наголошується на необхідності більш активної діяльності української науки у представленні за кордоном поглядів щодо політичного русинства, потреби підготовки подібних видань англійською, російською, мовами країн, що межують з Закарпаттям, і де виникають рецидиви політичного русинства. Хорватське видання залишається першим і, на жаль, ще й досі єдиною закордонною публікацією, що представляє українське наукове висвітлення політичного русинства [7]. Збірник, маючи пізнавальне значення, викликав інтерес як у хорватської громадськості, так і в середовищі русинсько-української спільноти Сербії і Хорватії. Проблеми сербсько-воєводинських русинів, що підтримують і розвивають зв'язки з історичною батьківщиною — Україною, досить компетентно висвітлив закарпатський письменник Олександр Гаврош, книга якого становить один з кращих виявів українського ставлення до національної ідентичності найстарішої діаспори з українського Закарпаття, відомих на югослов'янських землях як «русіни» [1].

Цілком логічно, що в маршруті наукового пізнання України наступним простором стали Карпати, яким присвячено зазначений збірник перекладів[1]. Необхідність такої книги продиктована низкою мотивацій, де однією з головних є інтерес хорватської громадськості до регіону і відсутність адекватних знань. Зацікавленість викликана проблемою етногенезу хорватів, що становить одну з актуальних проблем хорватських та іноземних наукових кіл [2]. Останнім часом певною мірою пожвавилося прагнення до спільних порівняльних досліджень українськими і хорватськими вченими. Проте важливою проблемою залишається необхідність поступового ознайомлення науковців обох сторін з конкретним матеріалом, який би дав поштовх до компарацій в окремих наукових дисциплінах, як етап до панорамного відтворення контактного процесу. Відомі літописні згадування білих хорватів відкривають низку питань від конкретизації простору шляхом археологічних відтворень до простеження міграцій, на які вказує, зокрема, й лінгвістичний матеріал як топонімія, діалектні аналогії та інше. Книга «Українські Карпати» продиктована метою ознайомлення хорватського середовища з деякими аспектами дослідження українокарпатського ареалу, на що вказує і вступ «Пізнання Карпат», в якому викладено головні напрями обраного матеріалу. Як зазначається у назві, це в першу чергу аспекти, які дають узагальнення наукових спостережень в окремих галузях. В основу джерельної бази покладено дослідження, представлені у двотомному виданні «Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат». — Львів, 1999, 2006 як науковий результат дослідницької роботи Інституту народознавства НАН України. Також до збірника увійшли праці вчених Львівського університету, Інституту ім. Крип'якевича, Інституту історії НАН України. Вибір текстів зумовлений метою створити панорамний показ, який би відображав науковий погляд на етнічну історію Карпат, на що, зокрема, орієнтує перший текст — С. Павлюка як теоретичний вступ у проблематику. Потреба дати вступне уявлення про регіон вирішується перекладом енциклопедичного тексту про Карпати, авторами якого є Д. Вортман і О. Косміна. Подальші праці конкретизують дослідницькі результати, у першу чергу археології, які викладені в послідовності від узагальнень до конкретизації, що представлено такими авторами як В. Баран, А. Филипчук, О. Приходнюк, М. Филипчук із висновками, які даються у праці С. Козака. Наступний аспект — матеріальна культура — висвітлено матеріалом, який міг би бути особливо близьким для хорватських порівнянь — аграрні традиції, скотарство, традиційна архітектура, гірські поселення,

[1] На сучасному етапі готується до друку збірник перекладених наукових текстів «Українська Галичина» (на матеріалі Львова), перекладено тексти до збірника «Прикарпаття» (на матеріалі Івано-Франківських авторів), у перспективі — «Буковина» — все, як результат підписаних угод про співробітництво з відповідними науковими закладами.

етнічна історія, календарна обрядовість, що викладено у працях вчених як С. Павлюк, М. Тиводар, Р. Сілецький, П. Федака, Р. Кісь, М. Маєрчик, К. Кутельмах. Людина в її антропологічних рисах представлена перекладом досліджень С. Сегеди. Зазначені імена, звичайно, не можуть представити увесь багатий матеріал української карпатики, обрано тексти, які б у першу чергу могли викликати асоціації з хорватськими прикладами.

Перекладені праці засновуються на українському матеріалі, а те, що може цікавити хорватського реципієнта у першу чергу — пов'язані з літописними білими хорватами — розглядається в праці Л. Войтовича як дослідження останнього часу. Цій проблематиці близькі археологічні спостереження М. Филипчука та А. Филипчука, які зосереджуються на конкретному археологічному матеріали і на питанні міграційних рухів давньослов'янського періоду. Логічно виникає питання щодо стану в сучасній українській науці на тему вивчення і реконструкції картини, пов'язаної з літописними білими хорватами. Очевидною є необхідність спрямувати наукові і організаційні зусилля на презентацію сучасного бачення цієї теми, що потребує комплексного міждисциплінарного вивчення. Конкретні доробки, особливо в галузі археології, можуть показати корені перебування цієї слов'янської формації на українському просторі — у Прикарпатті в першу чергу. Окремі дослідження сучасних археологів Західної України поступово сповнюються відомостями, які разом з іншими дисциплінами дають можливість формулювати певні узагальнення. Етнографічний напрям особливо важливий як відображення традицій, що вказують на аналогії в окремих регіонах Хорватії. Також значним є мовознавчий напрям, на жаль, найменш розроблений у плані компарації. Ономастика, особливо топонімія, гідронімія дає чимало матеріалів для порівняльних спостережень. Потребує простеження термінологія в господарчих галузях, зокрема у скотарстві, аграрних традиціях, будівництві тощо. Діалекти й інші мовні явища карпатського регіону очікують порівняння з хорватським матеріалом, зокрема, у регіонах, що прилягають до угорського мовного корпусу, який виник пізніше на місці слов'янських масивів. Привабливою є група схожих назв, які мають міфологічну семантику і сигналізують про існування культових осередків, що мають паралелі в українській і хорватській ономастиці. Хорватські сакральні споруди ранньохристиянського періоду, як і на українських теренах, виникали на місці язичницьких капищ як процес християнізації ритуальних локацій. Тому повинна стати предметом порівняльного дослідження типологія зведення ранньохристиянських церков на місці язичницьких святилищ.

Міграційні процеси на просторі — від Карпат до Панонії і далі — існували ще у дослов'янський період як традиційні шляхи скотарства. Безумовно, комунікації між слов'янськими племенами існували у процесі поширення до сучасних хорватських земель. Слов'янські племена продовжували давній шлях, передаючи інформацію про місця поселень, пасовиська, що спонукало до міграційного руху. Тому цей процес треба сприймати як своєрідну константу, яка триває хвилями і переривається в окремі історичні періоди. Мадярське вторгнення на слов'янський масив гальмує давні спілкування, асимілюючи слов'янський контингент, який проростає в угорському корпусі різними проявами, від мовного до музичного. Порівняння окремих моделей народного співу, музичних ритмів хорватської і української етномузики в окремих прикладах не може не вражати схожістю. До таких належать, зокрема, коломийка і ритміка деяких хорватських танців, мелодика ліричних пісень. Приклади знаходять, зокрема, у регіонах, що найближчі до українських регіонів, відсічених від хорватських угорським вторгненням. Серед таких є Меджимур'я (Međimurje), регіон на півночі Хорватії, між ріками Мура і Драва, впритул до Панонської рівнини, якою, безумовно, спілкувалися слов'янські племена до мадярського вторгнення. Мелодика усних меджимурських пісень нерідко перегукується з лемківськими, що привертало увагу хорватських етномузикознавців, але залишалося на рівні зауважень і припущень. Сучасна хорватська етномузиколог Лідія Баюк у своїх спостереженнях констатує виразну близькість зазначеного мелосу, що вимагає зустрічних досліджень з українського боку.

Зазначені аспекти далеко не вичерпують усіх напрямів, які очікують своїх дослідників, на що вказувалося у публікаціях, і які дали поштовх до подальших заходів [5; 6; 3]. У втіленні задуму необхідно розробити програму з залученням широкого кола українських і хорватських вчених різних дисциплін. Перший етап — ознайомлення з конкретними матеріалами — залишається актуальним на сучасному

етапі, на що й спрямована представлена книга праць українських вчених хорватською мовою. Очевидною є необхідність підготувати в Україні аналогічний збірник перекладів праць хорватських вчених. Можна висловити припущення, що львівська хорватистика могла б залучитися до перекладацького процесу, який би виконували студенти славістики Львівського університету, аналогічно діяльності хорватських студентів україністики. Кафедра української мови і літератури Філософського факультету Загребського університету могла б і надалі проводити координаційну роботу у добірці текстів, які б мали першочерговий інтерес для української науки. Також доцільною була б підготовка збірника текстів українських авторів минулих часів, починаючи з літописних джерел і надалі, особливо у XIX ст., які згадують, вживають, осмислюють назву білих хорватів як реальне поняття, можливо, пов'язане з історичною меморією. Також своєрідний інтерес становить факт декларування в окремих регіонах Прикарпаття належності до «білих хорватів», як етносоціологічне вивчення сучасних процесів у суспільстві.

Проблема порівняльних українсько-хорватських досліджень у різних галузях, від архаїки до сучасності становить важливу і невивчену сферу сучасної науки. Незважаючи на вторгнення політичних факторів, що гальмували українсько-хорватські комунікації, розвиток української хорватистики, на сучасному етапі існує науковий потенціал, взаємна зацікавленість вчених, що потребують подальшого розвитку, підготовки і стимулювання кадрів для комплексного вивчення давніх процесів, які приховують чимало відкриттів, які очікують на своїх пошуковців.

1. *Гаврош О.* Блукаючий народ / Олександр Гаврош. — Київ, 2012.
2. *Пащенко Є.* Проблеми і завдання порівняльного вивчення етногенезу хорватів в українському контексті / Євген Пащенко // Народознавчі зошити. — 2014. — № 3. — С. 545—560. — (Серія філологічна).
3. *Пащенко Є.* Етногенез хорватів і Україна / Євген Пащенко // Матеріали Міжнародної наукової конференції 11—12 травня 2011 року. — Дрогобич : Бойківське етнологічне товариство, 2013.
4. Genocidni zločin totalitarnog režima u Ukrajini 1932—1933. Gladomor / priredio Jevgenij Paščenko. — Zagreb, 2008. — 324 s.
5. *Paščenko E.* Etnogeneza i mitologija Hrvata u kontekstu Ukrajine / Eugen Paščenko. — Zagreb, 1999.
6. *Paščenko E.* Od Kijeva do Poljica. Tragom prastarih migracija / Eugen Paščenko. — Zagreb, 2010.
7. Zakarpats'ka Ukrajina: povijest — tradicija — identitet / priredio Jevgenij Paščenko. —Zagreb, 2013.